# SUMÁRIO

# PREFÁCIO
## José de Souza Martins

É sumamente complicado escrever sobre assuntos controvertidos, como fazem as autoras deste livro. O tema das formas coletivas de trabalho, que voltou à discussão nestes últimos anos, envolve controvérsias teóricas e, sobretudo, controvérsias políticas. Teóricas porque, para alguns, as origens do trabalho coletivo no campo, como o mutirão, devem ser buscadas nas velhas tradições culturais, principalmente ibéricas, responsáveis pela formação da sociedade brasileira. Nesse sentido, estariam condenadas ao desaparecimento, velhas, envelhecidas, ultrapassadas pela realidade crua da mercantilização das relações sociais e do avanço do capitalismo. Para outros, ao contrário, a renovação e o ressurgimento da coletivização devem ser buscados no futuro, e não no passado, no próprio movimento histórico do capital que criaria no campo a alternativa do trabalho comunitário.

No plano político, como não poderia deixar de ser, a controvérsia tem paralelos com a controvérsia teórica. Uma "lógica camponesa" se oporia a uma "lógica mercantil-capitalista", cada qual constituída rigidamente como base de concepções e movimentos específicos. Nesse plano, o surgimento das chamadas *roças comunitárias,* organizadas a "partir de fora", alheio a cada uma dessas lógicas "específicas" ou, quando muito, sorrateira introdução da "lógica mercantil-capitalista", seria, na melhor das hipóteses, um equívoco e, na pior, um ato de voluntarismo político. De um lado, a "lógica camponesa", fechada, não teria condições de se renovar e não teria, portanto, nenhum germe de futuro, de transformação histórica, de sua própria superação e de superação da "lógica mercantil-capitalista", a que se opõe e que se lhe opõe. De outro lado, as formas de trabalho comunitário seriam apenas postiças relações, inspiradas, na verdade, na "lógica mercantil-capitalista", e meios de desagregação do mundo camponês em favor do capitalismo e não em favor de uma realidade social nova, igualitária e coletivista.

Não é preciso torcer os miolos para perceber que esse é um beco sem saída. Seria necessário um demorado trabalho de análise e reflexão para colocar essas proposições num referencial histórico e metodologicamente correto. Um primeiro passo, nesse sentido, é o conjunto de artigos reunidos neste livro. São trabalhos ricos e provocativos, como devem ser os trabalhos competentes; ricos sobretudo porque eles próprios estão permeados pelas controvérsias do tema, uma autora se opondo à outra de maneira mais ou menos evidente. Nessa oposição mútua, recíproca, elas nos obrigam a participar do seu debate, de suas dúvidas e certezas; nos obrigam a pensar, a refletir, nos

desafiam a participar da pesquisa necessária ao desvendamento das relações reais e das significações reais das formas de cooperação no trabalho rural, das roças comunitárias, dos mutirões nascidos no calor dos enfrentamentos sociais que estão ocorrendo no campo.

O livro é um retrato do que acontece nessas experiências: é uma verdadeira "roça comunitária" de análises e avaliações sobre as roças comunitárias. Do mesmo modo que nas experiências que retratam, não são convergentes, a não ser pelo tema; mantêm entre si o liame tenso da controvérsia, do desacordo teórico e político.

A referência mais imediata destes trabalhos está nas experiências de organização comunitária da produção ou no uso dos instrumentos agrícolas e da terra em comum, nas quais se encontram presentes hoje, majoritariamente, representantes da Igreja, agentes de pastoral, religiosos - "animando", promovendo, patrocinando, apoiando ou, mesmo, fazendo. Vários fatores concorrem para que os flagrantes aqui contidos registrem essa situação particular e, no meu modo de ver, conjuntural. Desde 1964, a ação política no campo foi enormemente restringida pela repressão policial, militar e privada. Apenas as organizações sindicais e a Igreja puderam manter e desenvolver atividades de mobilização e organização dos trabalhadores rurais, mesmo assim sob violenta repressão. É o que testemunham os inúmeros casos de prisões, torturas e assassinatos de agentes sindicais e pastorais, de trabalhadores, de líderes.

A luta popular no campo cresceu muito nesses anos de ditadura *e expressou-se* por meio de formas e canais constituídos e determinados pela realidade repressiva e constrangedora. As mediações sociais e políticas que, à força, os movimentos sociais do campo engendraram, vitoriosos umas vezes, derrotados outras, estão determinadas por essas relações fundamentais de opressão. Não é por acaso que, com mais freqüência do que se admite, a luta dos trabalhadores rurais aparece como uma luta pela liberdade ou, então, como luta pelos direitos. Por isso mesmo, tais lutas tiveram com freqüência caráter aparentemente provisório, ao invés do caráter liberal e institucional das democracias representativas, teorizado nos tratados.

O resgate das concepções comunitárias de vida e de trabalho, essencialmente como instrumentos de luta e de enfrentamento, adquire seu sentido mais amplo nessa situação. Buscar suas raízes na tradição romântica e conservadora do século XIX europeu, como fazem alguns intérpretes recentes, implica eliminar arbitrariamente, ainda que em nome de uma suposta postura "científica", elos e mediações sociais que permeiam o enorme período histórico de tensões e contradições que vai da segunda metade do século XIX a esta segunda metade do século XX. Nesse período de um século, o contexto político real e histórico da palavra "comunidade" foi inteiramente subvertido pelo próprio desenvolvimento do capitalismo. A contradição principal daquele procedimento está na invocação do objetivismo positivista como sendo a perspectiva científica

"adequada" à avaliação e reconstituição de realidades sociais e situações sociais de que as roças comunitárias são um componente fundamental. Ora, o positivismo, descarado ou disfarçado, carrega consigo a ambigüidade do objetivismo, da exterioridade da "coisa" analisada, mesclado com o princípio lógico da identidade, da contradição ausente, que tem o seu protótipo na comunidade reconstituída pelo pensamento conservador e romântico, anticapitalista, transformada em *método científico.* É aí, portanto, que está o conservadorismo e seu disfarce e não na roça comunitária.

Dessa postura decorrem algumas dificuldades. Em 1980, o Episcopado brasileiro, reunido em Itaici, aprovou um documento ("Igreja e Problemas da Terra") em que, entre outras coisas, apóia as diferentes formas grupais e comunitárias que diferentes segmentos da população rural brasileira estavam e estão pondo em prática, algumas, aliás, analisadas neste livro. A reação de certos setores acadêmicos foi imediata. Rapidamente, grupos ideológicos de identidade definida lançaram-se à crítica do que lhes parecia um absurdo e a marca indiscutível do conservadorismo da Igreja. Distorções foram lançadas na leitura e discussão do documento. Na opinião desses leitores apressados, a Igreja *anunciava* uma solução comunitária para a exploração capitalista. Na verdade, porém, a Igreja *anunciava* as formas assumidas pelo confronto social entre camponeses e populações indígenas, de um lado, e grileiros, latifundiários, grandes empresas de outro - enunciava e reconhecia a legitimidade dessas formas de organização do enfrentamento. A leitura positivista do documento acabou colocando uma análise de direita em muitas bocas "de esquerda". Esse fato teve dolorosos desfechos nas coincidências de interpretação entre os escritos desses grupos e as manifestações dos porta-vozes da ditadura militar e dos grupos empresariais mais reacionários do país. Num caso extremo, um desses autores foi procurado e pessoalmente elogiado por um reconhecido grupo de extrema direita. Havia censurado e questionado a concepção comunitária que permeia o referido documento da Igreja, em artigo de jornal de grande circulação, e defendido, como muitos aliás, o caráter *economicamente* "progressista" da expropriação capitalista no campo. Esta, supunha ele, abriria, como na grande indústria, espaço para a implantação da produção social, coletiva, suposto, mas politicamente discutível, anteato do socialismo. A suposta "lógica capitalista", que explicaria e justificaria semelhantes concepções, é, convém não esquecer, essencialmente *ilógica,* contraditória, porque anti-social. É no corpo dessa contradição, tomando essa lógica ilusória, que as formas comunitárias assumidas muitas vezes pelas lutas camponesas, pelas tentativas de enfrentamento do camponês com o capital, ganham sentido, tornam-se concretas, históricas.

É percorrendo caminhos que resgatem as oposições reais contidas no movimento de recíproco engendramento que se pode avançar até mesmo na reconstituição factual da história verdadeira da roça comunitária na realidade contemporânea deste país, que se abre na sua dimensão

propriamente política nos meados dos anos quarenta. As roças comunitárias e outras formas comunitárias de produção, de trabalho, de vida, na dimensão do enfrentamento político, nem foram criadas nem foram desenvolvidas pela Igreja, como muitos crêem. Elas nasceram nos anos cinqüenta, introduzidas pelo Partido Comunista, na época em que norteava sua ação no campo pelas linhas definidas no famoso Manifesto de Agosto de 1950 e nas deliberações do seu Congresso de 1954. A política agrária do partido era a política dos territórios liberados (como aconteceu em Trombas-GO, em Porecatu-PR e, de certo modo, no Sudoeste do Paraná). Depoimentos recolhidos entre trabalhadores que participaram da Revolta de Trombas e Formoso, em Goiás (1950-1964), são absolutamente claros em indicar que foram militantes do Partido Comunista que consagraram *o mutirão,* na forma de trabalho comunitário sistemático, juntamente com outras formas de organização coletiva, como meio político de garantir a subsistência dos camponeses e isso com aprovação oficial do Partido.[1] Muitas das experiências que hoje são encontradas em várias regiões do norte do país são direta ou indiretamente inspiradas na experiência pioneira de Trombas, filhas da diáspora resultante da repressão que ali se abateu.

Assim como a greve do operário não é o socialismo, a roça comunitária do posseiro não é o socialismo - e nem uma nem outra são a negação do socialismo. Não ver assim é, parece-me, enxergar demais e compreender de menos. É procurar os resultados da luta social na própria luta e esquecer de que ela, como é o caso dos trabalhos comunitários, é o recurso, o meio, o instrumento - a expressão de que há contradições cuja superação se busca. Sem um quadro de relações, mediações, contradições, o real sentido das ações nem se revela nem se desvenda. A mera classificação etnográfica e exterior não alcança a profundidade da contradição entre o revelado e o oculto. Buscar nas intenções imediatas dos próprios agentes o sentido completo das relações é supor que todo o processo social é transparente, que entre o homem que age e os resultados da sua ação, sobretudo da sua ação coletiva, não há mistério algum, não há alienação alguma. Do mesmo modo, desprezar as verbalizações e intenções imediatas, reveladas, dos agentes é supor que a história é natural, uma natureza sem história, um novo fetiche.

Eis aí os claros desafios diante dos quais este livro nos coloca. E bem.

São Paulo, abril de 1984.

---

[1] Cf. o importante trabalho de Maria Esperança Fernandes Carneiro, *A revolta camponesa de Formoso e Trombas,* dissertação de mestrado, Instituto de Ciências Humanas e Letras - Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 1981, esp. pp. 133 e ss., mimeo.

# APRESENTAÇÃO

## Neide Esterci

Acompanhando criticamente a trajetória da *Igreja Popular,* muitos estudos têm sido dedicados à análise do desempenho político deste setor da Igreja Católica no Brasil dos anos recentes. A contribuição dos autores reunidos neste número dos *Cadernos do ISER* não se baseia em análises de documentos e declarações - opções que se tem mostrado, sem dúvida, muito produtiva - mas na reflexão sobre um conjunto de práticas, complementação percebida cada vez mais claramente, como indispensável neste campo de discussões.

Elaborados, a maioria dos textos, em situações de compromisso com agentes de pastoral e trabalhadores envolvidos nas experiências analisadas, o exercício de levantamento de questões e o esforço de compreensão puderam beneficiar-se da participação ativa dos atores privilegiados pela análise, por ocasião de seminários ou práticas de pesquisa e assessoria.

Apropriação e uso coletivos de terras, máquinas e animais, trabalho coletivo e formas de distribuição do produto do trabalho são a matéria-prima das análises desenvolvidas nos artigos aqui reunidos. Na medida em que iniciativas de fora se fazem no sentido de introduzir ou generalizar o uso destas práticas em comunidades camponesas, reações aparecem que colocam em questão a relação entre os agentes propulsores externos e os grupos de pequenos produtores envolvidos; discussões se acirram em torno de o que colocar em comum e o que reservar ao controle familiar, de como computar e retribuir o trabalho e garantir a produtividade. Todas estas questões têm sido focalizadas nas discussões sobre processos de coletivização em grande escala, já conhecidos e realizados sob a égide de governos revolucionários de esquerda. A particularidade das questões discutidas nestes *Cadernos* está em que elas se referem a experiências isoladas, implantadas à revelia ou mesmo como forma de resistência a políticas governamentais antipopulares que não favorecem os interesses camponeses, e realizadas por iniciativa de agentes religiosos ou membros leigos de equipes missionárias pertencentes à Igreja Católica.

Se a matéria-prima das análises é comum, os temas postos em debate variam de acordo com a ênfase e as preocupações de cada autor, cobrindo uma gama de questões que visam contribuir para a compreensão do que seja o *trabalho de base,* com especial referência à forma de atuação, aos objetivos, ao tipo de eficácia e aos impasses gerados pela interferência da Igreja Católica no campo, através de sua vertente *pastoral popular,* no Brasil.

O texto de Laís Mourão, "Prática missionária e resistência cultural", foi incluído nesta

coletânea porque, embora afastado, no tempo, do processo de discussões que gerou os demais artigos, ele se refere a uma das práticas que fazem parte do conjunto analisado pelos outros autores. Extraído de um artigo maior em que também são analisadas a introdução do *catequista* e da *Legião de Maria* numa comunidade camponesa da Baixada Maranhense, o trecho selecionado para estes *Cadernos do ISER* está dedicado à análise da *roça comunitária* vista como uma inovação impactante sobre a sociedade local.[2] Baseada em pesquisa realizada em 1972, a autora faz uma breve incursão histórica na trajetória da Igreja Católica na região, através da qual diferencia, radicalmente, a atuação missionária anterior daquela que se inaugura depois, "norteada pelos princípios assumidos pela Igreja no Concílio Vaticano 11". Seu foco de análise sendo o encontro entre dois sistemas distintos, o da cultura local e o do missionário, argumenta que, por ter no desenvolvimento econômico "um dos traços característicos da nova ideologia missionária", "ao introduzir o sistema de roça comunitária, a Igreja funciona como um elemento modernizador, veículo da lógica capitalista de mercado." (p. 21). Para demonstrar seu argumento, a autora se detém na análise das concepções camponesas de trabalho *e auto-suficiência,* formas de cooperação *e interdependência,* e procura mostrar as dificuldades de realização das concepções camponesas na prática da *roça comunitária.*

No meu artigo "Roças comunitárias: projetos de transformação e formas de luta", considero um conjunto de cinco experiências realizadas em situações diferenciadas vividas por camponeses em Mato Grosso, Goiás, Paraíba e Pará. Procuro demonstrar que a unicidade do modelo de *roça comunitária* que informa as iniciativas ou as interpretações dessas experiências, por parte dos agentes, não implica que, na prática, elas sejam idênticas, sendo a compreensão da diversidade existente entre os vários casos, justamente, o ponto de partida para o entendimento da eficácia, em cada caso, desse tipo de iniciativa. Rompendo com a noção inicial de incompatibilidade entre a ordem camponesa e as formas de coletivização do trabalho, da terra e da distribuição do produto do trabalho, procuro discutir em que circunstâncias e sob que condições elas se apresentam como viáveis e eficazes. Elaborei a análise dos diversos casos, principalmente com base nos depoimentos e discussões de agentes de pastoral e trabalhadores diretamente envolvidos nas experiências e reunidos no *Encontro sobre Coletivização* promovido pelo Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI) .[3]

---

[2] Ver Laís Mourão Sá, *Colonização e resistência cultural* (Um estudo sobre a aliança ideológica Igreja-Estado e sua legitimidade numa sociedade rural). Rio de janeiro, UFRJ, Museu Nacional, Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, 1973 (Mimeo.).

[3] Em julho de 1981, o Centro Ecumênico de Documentação e Informação realizou o *Encontro sobre Coletivização* com o objetivo de iniciar uma discussão entre agentes, trabalhadores e assessores sobre experiências de coletivização ao nível da produção. Deste Encontro resultou a publicação dos *Cadernos do CEDI-10,* Roças *comunitárias e outras experiências de coletivização no campo,* publicado pela Editora Tempo e Presença em abril de 1982, onde se podem ler

O artigo de Regina R. Novaes, "Mutirões, cooperativas e roças comunitárias", põe em relevo a existência de "conflitos e tensões que podem ter lugar entre diferentes grupos que, sob a égide da Igreja Progressista, procuram realizar a alternativa Igreja/Povo de Deus, através do *trabalho de base"* (p. 71). Relativiza os conceitos de *fracasso e sucesso* pelos quais se costumam avaliar as experiências, considerando que a posição dos agentes pode variar de acordo com suas concepções e perspectivas e que, também entre os trabalhadores, as avaliações se fazem de acordo com a situação econômica e a vivência anterior de cada um no que se refere ao acesso à terra e às condições de trabalho. No desenvolvimento de sua análise, a autora confere um peso fundamental aos processos sociais em jogo no momento de implantação das experiências, ponderando que "a atuação da Igreja não se faz em um espaço vazio de relações sociais, (e que) é necessário partir de tais relações para compreender a possibilidade de realização dos projetos" (p. 84). Finalmente, abre a discussão sobre a eficácia política da linguagem e dos símbolos religiosos na elaboração da organização e das lutas camponesas no bojo das quais acontecem as experiências analisadas. O artigo de Regina R. Novaes foi elaborado a partir de trabalho de campo e prática de assessoria nos anos de 1981 e 1982.

Em "Missão de conscientização - agentes e camponeses em experiências comunitárias", Lígia Dabul levanta questões sobre as relações estabelecidas pela Igreja Católica no âmbito dos trabalhos com propostas políticas que ela desenvolve junto às classes populares. Considerando que os objetivos político-pedagógicos dos agentes de pastoral correspondem a funções e ideologia da própria Igreja enquanto instituição, discute as implicações desta adequação para a percepção que os agentes têm da organização camponesa e do seu espaço real de organização e participação. Especialmente, discute a posição e atuação dos "agentes - camponeses" que aderem às propostas da pastoral e as defendem junto a seus pares. Argumenta que, pelo fato de a atuação da pastoral ser pensada como "missão", seus agentes tendem a desvalorizar *a priori* as práticas e concepções que não correspondem às suas próprias formulações e meios para atingi-las. A análise da autora se faz a partir de relatos de "agentes-padres" e "agentes - camponeses" acerca de quatro experiências discutidas no *Encontro sobre Coletivização já* mencionado.

"O trabalho engrupado na organização do Divino Pai Eterno", de Maria Antonieta da Costa Vieira, introduz, a meu ver, uma oportuna exceção no conjunto de experiências aqui analisadas. De fato, trata-se de um estudo sobre um grupo de camponeses - posseiros do sul do Pará, que se organizam para a defesa de suas terras pondo em prática ações coletivas ao nível da produção, com objetivos puramente táticos, dentro do processo em que se vêem envolvidos. Pelo fato mesmo de ser alheia a esta organização qualquer interferência estranha ao grupo, o desconhecimento acerca da

---

os relatos completos das experiências discutidas.

mesma, somado à veiculação de interpretações incorretas, a distância, acabou produzindo a noção de que ali se encontrava a evidência do surgimento de novas formas de apropriação e uso da terra, marcadas pela regra da coletivização. O texto de Maria Antonieta desfaz este equívoco e, de um certo modo, serve de contraponto ao que se passa nos outros casos aqui analisados e nos quais a interferência dos *agentes de base* está no cerne das questões. A autora desenvolve ainda a preocupação acerca da relação entre as concepções religiosas do grupo e a organização e encaminhamentos dados à luta. Sua análise foi elaborada com base em pesquisa de campo realizada sobre conflitos de terra no sul do Pará.

Com exceção do artigo de Laís Mourão Sá, escrito em 1973 e, portanto, pioneiro face aos demais, no estudo das experiências de coletivização realizadas por iniciativa da Igreja, todos os outros foram elaborados, direta ou indiretamente, a partir de um impulso dado neste sentido pelo *Encontro sobre Coletivização,* promovido pelo CEDI, ao qual me referi anteriormente. Por outro lado, a reunião destes textos nos *Cadernos do ISER,* vem a ser o produto final do projeto "A Igreja Católica e o Problema da Terra no Brasil,[4] a assumido junto ao ISER por mim e por José Ricardo Ramalho.

Contribuindo, na medida do possível, para a compreensão das formas de atuação da *Igreja Popular* no sentido de não deixar que a prática traia a intenção explícita de concorrer para a "libertação" das classes trabalhadoras, a publicação dos artigos aqui reunidos quer se somar ao esforço que vem sendo realizado de retirar as práticas de Igreja do âmbito das formulações que se fazem ora apologéticas, ora acusatórias, para colocá-las adequadamente ao nível dos objetos passíveis de investigação criteriosa.

Rio, fevereiro de 1984.

[4] Este projeto foi publicado nos *Cadernos do ISER 8.* Rio de janeiro, Tempo e Presença Editora Ltda., abril de 1979, p. 38 a 41.

# PRATICA MISSIONÁRIA E RESISTÊNCIA CULTURAL[5]

## *Laís Mourão Sá*

**MISSÃO ONTEM E HOJE**

Seguindo a tradição colonizadora ocidental, a Igreja Católica chegou à região da Baixada Maranhense no rastro do explorador branco que a constituiu delegada de seus interesses nas ricas terras a explorar. Alcântara foi a sua sede e núcleo irradiador das cruzadas para conquista das áreas virgens, onde subjugou índios, implantou fazendas e fundou povoados, com suas casas paroquiais, capelas e escolas. Para a sede da vida social aristocrática reservou suas "igrejas suntuosas, procissões pomposas e clérigos eruditíssimos" (Documentos da Missão, 1971-c), enquanto dividia com a classe dominante os frutos da terra conquistada. A expulsão das ordens missionárias sob Pombal, no século XVIII, coincidiu com o início do esvaziamento econômico da região, e muitas das propriedades eclesiais ficaram com o Estado, algumas revertendo mais tarde à Igreja. Durante o tempo em que permaneceram na região, foram os missionários que sustentaram as bases ideológicas das relações sociais necessárias ao bom desempenho da economia agrícola colonial, tratando de legitimar pela religião as normas e valores da classe dominante. Através deles, fixou-se o que hoje é chamado de catolicismo tradicional, com seus rituais da missa, do batismo e as festas aos santos católicos, até hoje tão profundamente enraizados na cultura local a ponto de terem sofrido um processo de apropriação e retradução que determinou o seu distanciamento do sistema de significações da Igreja oficial. Esses rituais passaram a integrar o conjunto de modelos que regem a organização social dos povoados, operando em posições chaves do sistema. O longo período de ausência de funcionários religiosos católicos na região, após a expulsão dos missionários, certamente contribuiu para a cristalização de tais modelos, em detrimento das transformações e adaptações pelas quais passava a ideologia religiosa oficial.

Em princípios do século XX, chegaram à região os padres italianos, seguidos, na década de 50, pela missão canadense que hoje controla toda a área da prelazia de Pinheiro, abrangendo 12 municípios. Isto significou uma transformação importante no que se refere aos vínculos formais da população local com a sociedade nacional, já que as demais instituições político - jurídico -

---

[5] O artigo do qual foi extraída esta análise sobre uma experiência de roça comunitária, e que se intitula *Colonização e resistência cultural (Um estudo sobre a aliança ideológica Igreja-Estado e sua legitimidade simbólica numa sociedade rural),* se baseia no trabalho realizado por Laís Mourão Sá e uma equipe de pesquisadores em 1972, na região da Baixada Maranhense. Este trabalho foi apresentado ao Programa de Pós - graduação em Antropologia Social, Museu

administrativas não chegavam a penetrar profundamente na vida social dos povoados. Com os princípios assumidos pela Igreja no Concílio Vaticano II, em 1965, a missão se instalou na região para levar a cabo sua tarefa evangelizadora e colaborar na superação do subdesenvolvimento regional. Com tal objetivo, os missionários espalharam-se pelas sedes municipais, tentando penetrar na vida dos povoados, tanto através de suas funções já tradicionais nos rituais da missa e do batismo (embora modificados liturgicamente), como pela proposição de outros tipos de instituições pelos quais pretendem transformar o quadro sócio-econômico da região: instituições *de educação* ("ensino acadêmico"), *de formação social* ("grupos não-acadêmicos que formam a pessoa humana com a finalidade de promover o desenvolvimento sócio-econômico na perspectiva do bem comum"), instituições *de pastoral* ("toda obra diretamente eclesial, de apostolado, catequese e liturgia"), e as *de assistência* ("atendimento direto das necessidades de saúde").

Num outro nível, o das comunidades camponesas propriamente ditas, a ação da Igreja consiste basicamente numa proposição modernizadora, tanto da liturgia, nos rituais da *missa e* do *batismo,* quanto de outros modelos não estritamente religiosos, o que se dá pela introdução da *Legião de Maria e da roça comunitária.*

O objeto deste trabalho está circunscrito à atuação da Igreja hoje na região e o que pretende é discutir a *roça comunitária* como um dos novos modelos de ação social que a Igreja tenta impor à população local e as conseqüências de seu impacto do ponto de vista desta sociedade. Este impacto aciona necessariamente os mecanismos integradores existentes na cultura local que, diante de um confronto, entram em processo de rearticulação. As áreas da vida social em que isso ocorre são, basicamente, as relações de produção e os modelos de cooperação e solidariedade. Trata-se, assim, de analisar o encontro entre dois sistemas distintos, o da cultura local e o do missionário no âmbito desta atuação específica.

## PROMOÇÃO SOCIAL E DESENVOLVIMENTO ECONÔMICO

O desenvolvimento econômico é um dos traços característicos da nova ideologia missionária. Ele se coloca dentro da categoria "promoção humana" que, além do seu aspecto estritamente religioso, abrange as tentativas de superação do subdesenvolvimento econômico das populações marginais à sociedade capitalista ocidental. Ao introduzir o sistema da roça comunitária, a Igreja funciona como um elemento modernizador, veículo da lógica capitalista de mercado, com impactos sobre a economia local. Essa atuação é também sustentada ideologicamente pelos valores de "unidade", "fraternidade", "ajuda mútua", pelos quais a missão define seus objetivos em relação

---

Nacional, UFRJ, em 1973.

à população. Ela parte da observação de que existem formas de cooperação na comunidade camponesa e tenta canalizá-las para um tipo de produção que modernize a economia local. Foi a forma de cooperação do *mutirão* que serviu de pista para a missão na proposição da roça comunitária, pretendendo-se que esta seria uma forma análoga, porém mais desenvolvida, daquela. Este fato, no entanto, pode servir de pista, por sua vez, para uma análise dos conteúdos ideológicos das proposições da missão: eles revelam uma apreensão da comunidade local como um aglomerado indistinto de relações desprovidas de unicidade, exigindo uma intervenção externa para organizá-las e dinamizálas. É nesse sentido que o missionário tentará constituir, nos povoados, grupos de trabalho na roça, fornecendo novos elementos ao nível dos fatores de produção: mecanização, orientação especializada (agrônomos) e sementes selecionadas. O objetivo é diversificar a produção, introduzindo-se produtos destinados ao mercado.

Para se compreender a fundo o que significa a introdução de elementos da lógica econômica capitalista na economia camponesa é preciso uma análise exaustiva da racionalidade econômica camponesa e de suas estruturas econômicas. Este objeto, no entanto, ultrapassa os limites que nos propusemos neste trabalho, razão pela qual apresentaremos apenas em linhas muito gerais a especificidade da economia camponesa e as conseqüências da introdução da roça comunitária.

## A REPRESENTAÇÃO DA PRÁTICA ECONÔMICA CAMPONESA E A ROÇA COMUNITÃRIA

O camponês define a sua prática econômica individual (isto é, a da sua família nuclear), antes de tudo, por um modelo ideal de autonomia e auto-suficiência que, no entanto e significativamente, só aparece no discurso quando se trata de avaliar as circunstâncias que permanentemente impedem a realização perfeita deste modelo ideal. Assim, o trabalho na roça se define simultaneamente pela valorização de uma independência que se realiza apesar de todas as dificuldades e pela própria precariedade das relações com a natureza que obrigam a estabelecer relações cooperativas extra familiares.

> Sofrendo, mas com honra. *(O trabalho da roça é)* de honra porque é demoroso, porque... no verão é pra cortar mato, pra tocar fogo. Agora é o tempo da planta, choveu, é pra planta. Só a gente largando esse serviço lá, sem ter o que trazer, não acha? Se tá ganhando, mas não sabe, porque agora tá se plantando e agora para o outro verão, pra saber se deu o milho, se deu o arroz, se deu a mandioca. Lá já tem uma porção de serviço, não tem? E sem o camarada ter o que trazer de lá. E de tarde sem ter direito de pagamento, porque quem que vai pagar a gente pra trabalhar no serviço da gente? Ninguém. Sem adjutório. É a gente trabalhar com honra mesmo."
> "No tempo da gente plantar, capinar, essas coisas, sempre a gente faz assim: hoje nós vamos trabalhar com fulano, que nós vamos muito ... Então é gente muito, é capaz de vencer mais fácil. Assim nós vamos trocando um com o outro. Sempre

nós vamos um grupo pra roça ... Se fica só, dá pra gente esmorecer porque o mato cresce e fica muito sujo.. . Então a gente é obrigado a ir na troca.

As duas categorias, *auto-suficiência/interdependência,* apesar de formuladas por oposição, articulam-se logicamente através do conceito de *precisão* que sintetiza todas as explicações para a quebra do modelo ideal de autonomia. Ideologicamente, *a precisão* se expressa como uma exigência que compele os indivíduos a travar relações de dependência, a pedir e dar ajuda. É o que leva *à troca-de-dia,* à venda de bens que seriam de subsistência, a colher a mandioca antes do tempo, a ir à "casa alheia" pedir alguma coisa. As situações de ajuda mútua, apesar de codificadas formalmente pelos sistemas de parentesco, compadrio, vizinhança, explicitam-se no discurso como não ideais e como conseqüências de uma situação de precariedade. Porém, quando não se trata mais de definir a prática econômica, mas de explicitar regras morais de comportamento, a generosidade e a gratuidade surgem como elementos altamente valorizados.

Ainda quanto ao modelo ideal de auto-suficiência familiar, é interessante notar que também ao nível do consumo surge a formulação de que os produtos da roça não devem ser vendidos. Assim, a mandioca e o milho, numa situação ideal, deveriam servir apenas para o consumo da família e da criação, e esta última, sim, poderia ser vendida. Mais uma vez, é a circunstância da *precisão* que vai romper o modelo, obrigando à venda ou troca desses produtos.

Portanto, as duas categorias *auto-suficiência/interdependência* se opõem e se complementam para fornecer o modelo consciente do camponês sobre sua prática econômica.

Ainda no nível ideológico, mas agora tomando os discursos sobre a roça comunitária, pode-se observar de que modo as duas categorias básicas são manipuladas para dar conta de um confronto com elementos externos à prática econômica camponesa. Neste caso, a relação de oposição entre as duas categorias ganhará maior ênfase, surgindo cada uma separadamente, segundo o contexto do discurso. A negativa de participar da roça comunitária pode justificar-se pela maior importância que se dá ao trabalho autônomo da família, que controla o produto de seu trabalho e não submete suas decisões econômicas a nenhuma instância superior.

Pra mim eu não acho bom. Porque o dia do chefe dizer vai, tem uns que não vão. Coisa de meia nunca presta, nem pros pé da gente. A gente pensa que tá bom, tá rasgado. Eu quero fazer a minha, porque é minha só. O dia que eu quiser eu vou, o dia que eu quiser tirar minha espiga de milho, eu tiro, não tem de dizer "não vai tirar que não é teu". Se eu quiser arrancar meu pé de mandioca pra dar pro meu porquinho, é meu.
Mode isso que eu vou fazer a minha. Eu vou a hora que eu quero, venho a hora que eu quero, não sou cativado de ninguém. A minha é minha.

Por outro lado, quando se trata de avaliar o princípio da generosidade e da união (que a ideologia missionária coloca na base das relações da roça comunitária), utiliza-se a categoria da *interdependência* para ratificar o princípio, mas negar sua forma na roça comunitária, em oposição

às formas culturais locais de exercer o mesmo princípio.

> Eu não posso dizer que não goste de trabalhar junto. Não sou egoísta.
> O motivo por que eu quero trabalhar só pra mim, mais Deus e Nossa Senhora e quem me ajudar e merecer também. Porque a gente nunca deixa de dar.

## FORMAS DE COOPERAÇÃO:
## TRABALHO NA ROÇA E ATIVIDADES COMUNITÁRIAS

Na sociedade camponesa, as relações de parentesco assumem em diversos níveis uma importância fundamental. No caso do sistema econômico, são as relações de parentesco que sustentam as relações de produção permitindo os arranjos básicos necessários às exigências da produção. O econômico, aí, surge como um aspecto interno ao funcionamento de outras estruturas não-econômicas, sendo estas que determinam a organização da produção. Assim, a família nuclear, unidade doméstica típica da sociedade camponesa em questão e grupo fundamental determinado pelo parentesco, é simultaneamente a unidade de produção ao nível econômico. No entanto, as exigências da produção determinam, por outro lado, a introdução de formas de cooperação com base em relações fora da família nuclear, passando a integrar também relações de parentesco mais amplas (a parentela, relações diádicas entre parentes próximos)-, e outros dois sistemas de relações paralelos ao do parentesco: o do compadrio e o da vizinhança. São estes três sistemas (parentesco, compadrio, vizinhança) que determinam as relações em todas as áreas da vida social camponesa. Assim laços extraeconômicos unem previamente os produtores em unidades de produção e é através deles que se dá a relação com os meios de produção. Esse tipo de articulação entre os sistemas na sociedade camponesa marca uma de suas diferenças fundamentais em relação ao modo de produção capitalista, onde o econômico ganha uma autonomia própria em relação aos demais sistemas. Os produtores se reúnem numa unidade de produção (a empresa capitalista) a partir de vínculos puramente econômicos, sendo a força de trabalho mercadoria comprada-alugada no mercado. São as próprias relações econômicas que determinam o acesso dos indivíduos à posse ou propriedade dos meios de produção.

A família camponesa é ao mesmo tempo unidade de produção e unidade de consumo: na *roça familiar* se realiza a sua produção econômica que deve atender às necessidades de consumo da *casa.* Enquanto unidade de produção, ela detém a propriedade dos fatores de produção (terra, instrumentos e trabalho); a divisão de trabalho, determinada pelo parentesco, segue os critérios do sexo e da idade; o trabalho familiar é complementado por um sistema de cooperação mais amplo, o da *troca-de-dia,* cujas relações se regulam pelo parentesco, compadrio e vizinhança. A produção voltada para o consumo (reprodução simples) e não para o lucro, implica uma hierarquia de bens, de

acordo com as necessidades de produção e reprodução da unidade doméstica. Mesmo quando entra no sistema de mercado capitalista, a lógica que informa as decisões do camponês é a que determina o seu próprio sistema econômico (voltado para o consumo) e não a do lucro capitalista.

Na unidade doméstica, o sistema de parentesco codifica as relações de trabalho, compondo um sistema hierárquico autônomo cujo foco de autoridade está na decisão do chefe de família para o controle do processo produtivo, a apropriação e o uso do produto. É o chefe de família que decide sobre o trabalho de cada membro; é ele quem decide sobre a redistribuição do produto, feita apenas no momento do consumo (na *casa)* e de acordo com as necessidades reprodutivas da unidade doméstica. Quanto ao tipo de cálculo econômico, o custo do produto da unidade doméstica não contém o cálculo do trabalho de cada membro da família, já que ele resulta de uma auto-exploração de sua força de trabalho. Para esse cálculo, o "dia de trabalho" é um elemento secundário, que só aparece na medida em que a força de trabalho familiar exige complementação de trabalho externo, em certas etapas do processo produtivo (preparação do terreno e colheita), onde ocorre a *troca-de-dia* ou o *alugado.*

As formas de cooperação no trabalho se distinguem radicalmente de outros tipos de ajuda mútua ou solidariedade. Para o camponês, existe uma diferença radical entre o contexto do *trabalho* e o do *não-trabalho,* ou seja, entre atividade da *roça* (âmbito da unidade doméstica como unidade de produção, onde as relações se determinam pelo parentesco, compadrio, vizinhança), e as demais atividades grupais ou comunitárias. No primeiro contexto, surgem três modalidades distintas de trabalho:

> __*trabalho familiar:* é o trabalho não remunerado da unidade doméstica, realizado segundo uma *relação grupal* regulamentada pelo parentesco e cujo produto é apropriado coletivamente *a longo prazo* (ao fim do processo produtivo).
>
> __*troca recíproca de trabalho:* é o trabalho da *troca-de-dia,* pago também em trabalho por um princípio de reciprocidade equilibrada, realizado segundo uma *relação diádica entre dois grupos familiares distintos,* regulamentada pelo parentesco, compadrio e vizinhança e cujo produto (a contraprestação em trabalho) é apropriado *a médio ou curto prazo* (dentro do mesmo processo produtivo, segundo as etapas que exigem esse sistema).
>
> __*venda de trabalho:* é o trabalho *alugado,* remunerado monetariamente segundo seu valor no mercado capitalista (cálculo do dia de trabalho pelo salário mínimo regional), realizado segundo uma *relação diádica mercantil,* isto é, regulada basicamente por relações econômicas (segundo a oferta e procura de mão-de-obra), e cujo produto (a diária em dinheiro) é apropriado *imediatamente.*

É importante ainda notar que, dentro do contexto *trabalho,* distinguem-se as modalidades troca recíproca e venda de trabalho, segundo sua relação com o processo produtivo da unidade doméstica. Assim, *a troca-de-dia* é uma exigência do processo de produção familiar, nas etapas que exigem força de trabalho adicional. Todos os membros da família podem trocar dia, sempre para

atender às necessidades da família e não as individuais: o filho pode pagar o dia de trabalho que outro homem deu na roça de seu pai, e também a mulher pode fazê-lo, de acordo com as etapas que exigem mais as suas tarefas específicas, segundo a divisão de trabalho por sexos. Indiretamente, a troca-de-dia visa o fornecimento à família dos bens considerados prioritários (os que são supridos pelo trabalho familiar). O trabalho *alugado* é uma modalidade secundária em relação à troca-de-dia. Um indivíduo só trabalha como alugado depois de atendidas as exigências de trabalho da sua unidade doméstica. Geralmente quem se aluga são os mais jovens, os que desempenham papéis de filhos na unidade doméstica. Sendo o trabalho alugado sempre pago em dinheiro, este se destina ao atendimento das necessidades não-prioritárias da família, ou seja, à aquisição de bens individuais secundários (roupas, festas etc.). Assim, *o alugado* funciona num ciclo paralelo ao da unidade doméstica, mantendo com esta uma relação de oposição ao nível da produção e uma relação de complementaridade ao nível da renda.

Dentro do contexto de *não-trabalho,* incluem-se as atividades do *mutirão* (geralmente para construção de casas) e o *adjunto* (limpeza de caminhos e outros serviços necessários à conservação do sítio, isto é, dos bens comunitários). Elas ocorrem sempre aos fins de semana, ou em dias e horários não dedicados regularmente ao trabalho na roça. São atividades grupais, com a participação de um grande número de pessoas, independentemente de seus laços de parentesco, compadrio ou vizinhança. O que as une em tais atividades é, antes de tudo, o seu pertencimento à comunidade, ao povoado como uma unidade afetiva (o que, em última análise, nos remeteria novamente ao parentesco, em seu nível ideológico mais genérico). Essas atividades assumem um caráter festivo, tendo na cachaça e na comida os elementos da contraprestação.

Ocorre, no entanto, um tipo de cooperação que rompe aparentemente com esse quadro. Chamaremos a esta modalidade de cooperação *mutirão da roça,* já que não existe um termo local para designá-la. Um mutirão da roça é, à primeira vista, uma contradição, pois confunde os contextos de trabalho e não trabalho que distinguimos acima. São várias roças num mesmo cercado, com trabalho coletivo para as etapas de desmatamento, corte, queima e cercamento, ficando depois cada unidade doméstica com seu pedaço de roça individual. Para resolver a contradição, é preciso observar que:

- as etapas em que se dá o trabalho coletivo são aquelas em que o processo de produção exige da unidade doméstica a complementação de sua força de trabalho, pela troca-de-dia;

- o grupo que se reúne não é do mesmo tipo do grupo do mutirão, cujos princípios de relação são dados pelo pertencimento à comunidade como um todo. As relações aqui se regulam pelos sistemas do parentesco, compadrio, vizinhança, que determinam a escolha dos participantes. Além disso, o número de participantes é determinado pelo tipo de tarefa (força de trabalho necessária às

diversas etapas da produção), o que não ocorre no mutirão.

Pode-se dizer, portanto, que *o mutirão da roça é* uma forma de cooperação enquadrada nas exigências do contexto de *trabalho e,* como tal, repete as regras da cooperação por troca-de-dia. Cada unidade doméstica paga a outra de uma só vez, em relações diádicas simultâneas. Compreende-se, assim, que não exista um termo local para designar esse tipo de cooperação, já que ele não se distingue estruturalmente dos tipos de cooperação no contexto de trabalho (trabalho familiar e troca-de-dia), mas, ao contrário, é apenas uma forma diversa de realizá-los.

## A ROÇA COMUNITÁRIA E A INTRODUÇÃO DA LÓGICA MERCANTIL CAPITALISTA

Não pretendemos classificar a roça comunitária como um fato econômico tipicamente capitalista, mas sim apontar os níveis em que nela aparece a lógica da economia mercantil capitalista (talvez se pudesse considerá-la uma forma de transição entre os dois modos de produção), e as modalidades de retradução para a lógica econômica local.

Como é próprio ao modo de produção capitalista, a roça comunitária tende a autonomizar a esfera do econômico, reunindo os produtores numa unidade de produção por laços puramente econômicos, desvinculando-se esta unidade da unidade de consumo. Se a unidade de consumo continua sendo a família, a de produção se desvincula formalmente dela. Os indivíduos reunidos na roça comunitária não o fazem por serem parentes, compadres ou vizinhos, mas porque se propõem a realizar uma tarefa proposta por um agente externo à comunidade (e aqui o padre é mais do que nunca o patrão) e que os atenderá em alguns fins econômicos.

Enquanto na unidade doméstica o número de pessoas da família determina as exigências da produção, na roça comunitária a relação se inverte, e são as exigências da produção (comunitária e para mercado) que determinam o número de pessoas necessário.

Por outro lado, os sistemas do parentesco, compadrio e vizinhança não atuam como definidores das relações de trabalho, porque na roça comunitária os indivíduos não se relacionam por modelos diádicos, mas enquanto grupo. Mesmo que a tendência seja a de juntar parentes, compadres e vizinhos para compor o grupo, esses sistemas não se adequam à regulamentação de relações corporativas.[6]

Quanto aos fatores de produção, se a terra e o trabalho continuam como propriedade dos agricultores, uma parte dos instrumentos (mecanização) e do conhecimento técnico chega até eles

[6] Evidentemente trata-se da função desses sistemas na sociedade em questão, o que não exclui a sua função como reguladores de grupos corporativos noutras sociedades. O único grupo corporado existente localmente é a família nuclear, regulada pelo parentesco.

através do padre, ao qual ficam devendo às vezes a parte que se refere às sementes e às máquinas. Ao nível das relações de produção, estabelece-se uma hierarquia entre os trabalhadores, determinada pelo vínculo externo que a instituição mantém com a missão. Assim, o catequista (ou quem o substitua, indicado pelo padre) atua como uma espécie de gerente ou administrador, tanto na supervisão do trabalho, quanto na mediação com a autoridade externa (missionário): o sistema hierárquico fica composto pelos elementos padre-administrador-grupo. Portanto, se por um lado as relações de trabalho devem ser puramente econômicas, por outro elas acabam determinadas por um sistema extra-econômico, mas também extra povoado: o seu vínculo com o sistema de poder dominante que o padre representa.

O administrador controla também a contabilidade do empreendimento, calculando o trabalho investido por cada participante e a sua cota do produto final. As formas de cálculo econômico, apropriação e uso do produto da roça comunitária se opõem radicalmente às formas locais. Comparando-a com a roça familiar, embora em ambas ocorra uma redistribuição ao término do processo produtivo, os critérios divergem inteiramente. Na roça comunitária este critério é o do *dia de trabalho,* agora não mais como elemento secundário do cálculo econômico (como aparece no *alugado* da unidade doméstica de produção), mas como elemento permanente de aferição do esforço dispendido por cada membro.

O sistema da roça comunitária impõe um conceito de trabalho que une elementos da prática econômica de um modo contraditório em relação ao sistema local:

- é um trabalho remunerado monetariamente segundo o cálculo econômico capitalista (calculado pelo valor dos produtos no mercado regional), cujo produto é apropriado individualmente a longo prazo (a divisão final do lucro obtido, segundo a participação de cada membro, avaliada em dias de trabalho prestados durante o processo produtivo);

- é um trabalho que se realiza dentro de uma relação grupal com base em papéis estritamente econômicos.

Esses dois termos da definição de *trabalho comunitário* unem elementos do *trabalho familiar* com elementos do *trabalho alugado,* sem se situar plenamente dentro de nenhum dos dois, numa combinatória com poucas possibilidades de viabilidade real. O primeiro termo junta elementos do trabalho familiar (apropriação a longo prazo) com elementos do trabalho alugado (remuneração monetária) ; sendo que o tipo de apropriação que se dá no trabalho familiar é coletivo e não individual. No segundo termo, temos um elemento do trabalho familiar (relação grupal) unido a outro do trabalho alugado (papéis estritamente econômicos). Portanto a proposição de um tipo de trabalho remunerado monetariamente ao fim do processo produtivo, numa relação grupal econômica deve soar como uma grande contradição na cultura local. Talvez se possa afirmar que a

sua continuidade se mantenha (temporariamente) devido ao sistema de poder extra comunitário (padre) que sustenta a instituição.

Mesmo que a roça comunitária não fosse um veículo de elementos da lógica capitalista, seria preciso ver até que ponto é possível introduzir-se uma forma de cooperação que a cultura local reserva aos contextos de *não-trabalho* (atividades comunitárias onde as relações restritas de parentesco, compadrio e vizinhança se diluem), num contexto que ela atribui às suas atividades de *trabalho,* isto é, nas atividades econômicas por excelência (a roça).

Existe porém um nível em que o modelo de relações de trabalho da roça comunitária vai cruzar-se com o modelo próprio à unidade doméstica de produção, numa espécie de apropriação e retradução onde o camponês vai fazer valer a sua própria lógica econômica, em detrimento da lógica capitalista que estaria informando o modelo proposto pela missão. Assim, apesar da roça comunitária colocar as relações de trabalho como dadas entre agentes econômicos individuais, na prática cada participante se coloca enquanto representante de uma unidade doméstica e, como tal, pode substituir-se por qualquer outro membro de sua unidade na prestação dos dias de trabalho exigidos. E, ainda, um camponês de situação econômica melhor poderá pagar um alugado para representá-lo na roça comunitária, recebendo do produto final a parte correspondente a este trabalho. Nesse sentido é que a roça comunitária surge como uma forma da acumulação de capital. Isto também pode ocorrer para o conjunto dos membros do grupo, quando, diante da dificuldade de acumulação através dos produtos agrícolas obtidos (pelas condições precárias em que entram na concorrência de mercado), o produto da venda é usado para compra de animais que ficarão sob a responsabilidade do administrador do grupo até que sua reprodução seja suficiente para uma divisão mais vantajosa entre os participantes.

## BIBLIOGRAFIA

GARCIA, A. e HEREDIA, B. *Trabalho familiar e campesinato,* Museu Nacional, Rio. 1973

GODELIER, M. *Racionalidade e irracionalidade na economia,* Tempo Brasileiro, Rio. 1971

PRADO, R. *Parentesco e compadrio: análise da estrutura social do caboclo maranhense,* Museu Nacional, Rio. 1972

*Documentos da missão. Boletim Pastoral, n°* 1. Prelazia de Pinheiro, Maranhão. 1971

# ROÇAS COMUNITÁRIAS: PROJETOS DE TRANSFORMAÇÃO E FORMAS DE LUTA[7]

Neide Esterci

## UM MODELO E MUITAS PRÁTICAS

As *roças comunitárias* têm sido uma das formas de ação coletiva adotadas pelos setores de Igreja ligados à Pastoral Rural, no sentido de fortalecer a capacidade de resistência dos trabalhadores rurais face à situação de miséria, exploração e às ameaças de expulsão que os atingem.

Solidariedade, igualdade e união é o tripé de valores político-cristãos sobre os quais se baseiam esses projetos de ação coletiva.

O modelo ideal sobre o qual se constroem as experiências de *roças comunitárias é* composto da seguinte maneira:

- Posse e uso coletivos da terra implicando a eliminação progressiva do conceito de propriedade privada da terra:

- Trabalho coletivo em todas as etapas da produção, desde o preparo da terra até a colheita de produto final;

- Apropriação igualitária ou comunal do produto do trabalho coletivo. No limite, a apropriação igualitária implica a divisão do produto entre os participantes do grupo, independente do *quantum* e da intensidade do trabalho de cada um. A apropriação comunal prescreve que, resguardadas as despesas das famílias envolvidas, os recursos obtidos sejam aplicados na aquisição de bens e serviços necessários ao grupo e no suprimento de necessidades face à morte, viuvez e doença de membros do grupo que não tenham meios de enfrentar estas dificuldades;

- A prática da *roça comunitária* deve ter um valor pedagógico no sentido de desenvolver a união, a organização e a consciência do grupo.

Do trabalho coletivo espera-se que seja mais produtivo, dando origem a um excedente de recursos e de tempo a serem empregados não só na melhoria das condições de vida dos participantes do grupo, mas também no desdobramento das experiências de coletivização, através da formação de outros grupos com os mesmos objetivos.

Na prática, a implementação de projetos como estes esbarra, desde o início, com a

---

[7] As formulações deste trabalho foram apresentadas em primeira versão à reunião da Associação Brasileira de Antropologia (ABA), realizada em abril de 1982, na USP, São Paulo, em um grupo de estudos sobre o campesinato, coordenado pelos profs. Lygia Sigaud e Moacir Palmeira.

resistência camponesa, e muitas tentativas nem chegam a ser começadas. O oferecimento de máquinas, terra, veículos e crédito, condicionados à aceitação da proposta, pode acabar seduzindo os trabalhadores e, neste caso, inicia-se a experiência, cuja continuidade logo se torna inviável pelo acúmulo de impasses que surgem.

O fato é que apesar da vivência dos "fracassos" ser marcante, em virtude mesmo das frustrações e da intensidade dos conflitos que se manifestam, as tentativas de implantação de projetos desse tipo continuam se multiplicando, reproduzindo-se os casos de "fracasso", pois não há um conhecimento adequado acerca dos elementos que distinguem o que é viável daquilo que não é. Isto ocorre porque parece ser muito difícil questionar os pressupostos de um projeto de transformação que tem um lastro muito fundo no conjunto de valores políticos e cristãos. Adere-se muito facilmente às notícias superficiais sobre casos "bem-sucedidos", alegando-se sempre como explicação do "fracasso" de experiências vividas razões de cunho moral e referidas, por contraste, aos valores sobre os quais se baseiam as iniciativas: "egoísmo", "individualismo", "falta de consciência",incapacidade de perceber o valor político e religioso da "solidariedade".

Na época em que resolvi investigar a questão, os casos de *roças comunitárias* que conhecia eram exemplos de inviabilidade dos projetos e apontavam para evidentes incompatibilidades com a forma de organização camponesa. Posteriormente, no entanto, tive notícias de experiências "bem-sucedidas", algumas das quais já vinham se desenvolvendo por longos anos seguidos. A percepção inicial, então, se complexificou à medida que aprofundei o conhecimento acerca de cada caso. Passei a compreender, por exemplo, que nem todas as experiências conhecidas como *roças comunitárias* eram iguais entre si, muitas delas não possuindo nem mesmo os elementos mínimos que, de acordo com o modelo exposto anteriormente, justificassem classificá-las como tais. Compreendi também que mesmo os casos que se podiam incluir neste modelo guardavam, na prática, diferenças cruciais entre si. Mais tarde percebi que, significativamente, a linha de demarcação dessas diferenças coincidia claramente com as avaliações de sucesso, ou não, que faziam os participantes acerca de suas experiências. Ficou-me, portanto, a noção de que as formulações camponesas e os conflitos surgidos indicavam incompatibilidades estruturais entre o modo camponês de organizar a produção e o modelo ideal das *roças comunitárias,* embora alguns dos casos estudados apontassem para a viabilidade de se praticarem formas de coletivização da posse e uso da terra, do trabalho e da destinação do produto final. Esta viabilidade estava condicionada a alguma alteração profunda no modelo ideal de *roça comunitária,* que o tornava mais adequado à ordem camponesa. Além da relação entre a forma camponesa de organização da produção e o modelo das *roças comunitárias,* um outro elemento importante para se pensar as formas de coletivização parecia ser de ordem conjuntural e referido a uma circunstância de luta pela

posse ou controle da terra. Aqui, a questão não seria tanto a de saber se era ou não possível instituir uma prática coletiva com relação à terra e ao trabalho, mas a de procurar perceber a eficácia de uma forma de defesa da terra através da ocupação e do trabalho coletivos.

## A ORDEM CAMPONESA E OS PRESSUPOSTOS DA ROÇA COMUNITÁRIA

O grupo doméstico camponês é ao mesmo tempo a unidade de produção e a unidade de consumo. Ou seja, aqueles mesmos entre os quais se recruta a força de trabalho para produzir são aqueles entre os quais o produto do trabalho é distribuído e consumido.[8]

Esta noção, comprovada pelo resultado de pesquisas realizadas no Brasil com trabalhadores rurais do tipo camponês *(posseiros,* pequenos proprietários, *moradores),* foi construída a partir da suposição de que haveria um modo camponês específico de organizar a produção, dividir o trabalho e distribuir o produto do trabalho do grupo familiar, pensado como unidade de produção, e já havia sido elaborada em estudos feitos por autores do leste europeu, preocupados com a transição no campo para a sociedade socialista, questão enfrentada em seus países depois da Revolução.

A produção camponesa se destina sempre a suprir as necessidades do grupo doméstico e mesmo que alguns produtos se destinem ao mercado, o objetivo de pô-los à venda é fruto da necessidade de consumo do grupo. Distingue-se, pois, dos objetivos de lucro e acumulação capitalistas, e é como se o produto do trabalho passasse pelo mercado apenas para transformar-se nos bens necessários e não produzidos pelo grupo.

O grupo doméstico fornece o estoque de força de trabalho a ser utilizada na produção e as regras de divisão do trabalho estão sempre subordinadas às regras da família e aos papéis que dentro dela assume cada membro. Neste sentido, a mulher não faz qualquer serviço mas sempre algo que logicamente esteja de acordo com a definição de esposa, de mãe, de reprodutora biológica do grupo. Como exemplo, no caso da mulher, pode-se citar a explicação dada por um camponês da Prelazia de São Félix com relação ao trabalho da mulher na colheita de arroz. O homem colhe "de cutelo", apanhando de uma vez um grande feixe de arroz. A mulher colhe "de munheca", recolhendo um punhadinho de cada vez. A explicação dada para esta distinção foi que para colher "de cutelo", a mulher teria que ficar dobrada nas cadeiras, sobre o ventre, com o sol batendo nesta parte do corpo e, "isto estraga a mulher". Nesta referência à posição de uma parte do corpo da mulher parece estar em jogo a consideração de sua função de ser mãe, de ser reprodutora biológica do grupo. Na lógica capitalista, considerações desse tipo não entram no cálculo e utilização da força de trabalho. No

---

[8] Garcia Jr., Afrânio Raul. *Terra de trabalho.* Rio de Janeiro, Museu Nacional, 1975, 280 p. Dissertação de mestrado apresentada no Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio de janeiro. Alasia de Heredia, Beatriz Maria. *A morada da vida; trabalho familiar de pequenos produtores no Nordeste do Brasil,* Rio de

mesmo sentido, agora a respeito do homem e de como se relacionam suas funções enquanto membro da família e componente da força de trabalho na esfera da produção, posso citar, como exemplo, que no vocabulário e na concepção é sempre o homem, o pai, que "trabalha", e os demais membros do grupo "ajudam". É assim, mesmo quando parte substancial das tarefas, por uma ou outra razão, é executada pela mulher, filhos ou filhas. Esta concepção parece estar ligada ao ser pai, "chefe de família", autoridade máxima e responsável pelo provimento da reprodução do grupo. É ele quem decide o que plantar, quanto, e o que pôr à venda; é ele quem distribui as tarefas no roçado (esfera da produção), assim como é a mãe que distribui as tarefas dentro de casa (esfera do consumo). Poder-se-ia perguntar: como é que ficam estes elementos da organização camponesa no caso da *roça comunitária? A* quem o "chefe de família" transfere sua autoridade e seu poder de decisão?

Por outro lado, retomando a formulação anterior, segundo a qual o grupo camponês não produz visando o lucro nem a acumulação, mas sim de acordo com o cálculo voltado para a satisfação das necessidades da família, pode-se perguntar: será que o cálculo que o trabalhador se vê obrigado a fazer na *roça comunitária* não representa uma violência contra a lógica do cálculo camponês? Será que tal violência não vai fazer com que o trabalhador pense as suas relações, o seu trabalho na *roça comunitária* segundo a lógica do sistema ao qual se acha subordinado? Há indícios de que isto acontece. Houve um caso em que, depois de um certo tempo, e tendo se desentendido com seus companheiros, um membro do grupo de uma *roça comunitária* "botou questão" na justiça trabalhista exigindo que o padre, iniciador da experiência, e a instituição proprietária da terra posta à disposição para a experiência, lhe pagassem todos os benefícios sociais correspondentes ao tempo em que trabalhara na roça comum. Quer dizer: o trabalho foi computado como trabalho "alugado" e a retribuição do trabalho, conseqüentemente, foi pensada como salário, o que não acontece quando o trabalho é realizado segundo a forma de organização camponesa. O padre, por sua vez, visto como "dono" da terra foi pensado como "patrão". Isto não acontece com relação ao pai, quando se realiza o trabalho na unidade familiar.

Embora disponha de informações sobre um conjunto maior de casos, esta reflexão está baseada, fundamentalmente, em cinco casos relatados e discutidos por ocasião do *Encontro sobre Coletivização* realizado pelo CEDI, em 1981. Participaram das discussões assessores do CEDI, agentes padres e leigos, e lavradores diretamente envolvidos nas experiências, cujos depoimentos, questões e conclusões estão reunidos em *Roças comunitárias e outras experiências de coletivização no campo,* publicação do CEDI que resultou do referido *Encontro* e da qual foram extraídas as

---

Janeiro, Paz e Terra, 1979.

citações utilizadas neste artigo.[9]

Para clarificar a análise, organizei uma síntese dos elementos de cada caso, incluindo os dados da conjuntura em que se realizou cada experiência.

## SANTA TEREZINHA: A TERRA É COMUM E O QUE SE DEVE RETRIBUIR É O TRABALHO INVESTIDO

Uma parte das terras nas quais se realizou a experiência de Santa Terezinha era composta de lotes de propriedade de alguns dos participantes que as haviam conquistado em 1972, depois de um longo período de lutas no qual, como posseiros, se defrontaram com uma empresa agropecuária chegada à região na década de 60. Além desses lotes, havia também um lote de propriedade do vigário de Santa Terezinha cujo papel foi decisivo na iniciativa de implantação da experiência, dela tendo participado o tempo todo como sócio e trabalhador, realizando diretamente as tarefas da produção e assumindo, naturalmente, a liderança do projeto. Foram também convidadas a participar da iniciativa, chamada "Grupos Experimentais de Desenvolvimento Agrário", famílias despossuídas de terra, embora uma das marcas do projeto em questão estivesse consubstanciada na regra de que só o trabalho investido seria computado para efeitos de retorno e redistribuição do produto realizado, não sendo prevista recompensa para os proprietários em função do uso de suas terras. Além da parte destinada ao suprimento de despesas familiares, estava previsto que uma parte do produto realizado se destinasse à aquisição de bens comuns e ao pagamento de dias de trabalho necessários contratados com trabalhadores de fora. Uma das motivações que, por parte da equipe religiosa católica atuante na área, levou à implementação desse projeto foi o fato de perceber que, tendo logrado manter seus direitos sobre a terra a duras penas, mesmo assim, logo depois da luta, uma grande parte dos lavradores se dispunha a vendê-la, abandonando a área. Através dessa iniciativa visava-se, portanto, colocar à disposição dos lavradores recursos advindos de agências financiadoras ligadas à Igreja, suficientes para fortalecer-lhes a capacidade de produção e organização, ampliando as suas possibilidades de se manterem no lugar, ao mesmo tempo dando aos sem terra condições de acesso à mesma. Além disso, o padre procurava

> unir o trabalho produtivo ao trabalho pastoral, objetivando conhecer, mais vivencialmente, a realidade do povo na sua luta pela sobrevivência, inde-pendentizar-se economicamente das lides pastorais e desenvolver uma discussão mais direta sobre a atividade produtiva.

[9] Ver *Cadernos do CEDI* - Roças comunitárias e outras experiências de coletivização no campo. Rio, Editora Tempo e Presença, 1982. Nesta publicação, os leitores podem encontrar a íntegra dos relatos de agentes de pastoral e trabalhadores sobre suas experiências, e verificar o contexto e os autores dos quais foram extraídas as citações feitas em cada caso. Gostaria de agradecer às contribuições feitas pelos participantes do *Encontro e* pelos companheiros do CEDI, especialmente Lígia Dabul e Rafael Soares, membros da nossa equipe de trabalho.

Depois de muitos impasses e tentativas de contorná-los, esta experiência iniciada por volta de 1976 não mais se sustentou, tendo o padre avaliado que ela havia redundado em "fracasso" não só no plano econômico como também político, em função dos muitos conflitos que gerou entre os participantes:

> Os projetos de desenvolvimento agrícola se mostraram um fracasso. O objetivo que se intentava através deles era de serem experiências-piloto que pudessem desempenhar um papel modelar e que pelos seus resultados pudessem motivar todos os lavradores. Mas a prática evidenciou o contrário, mostrando que nossa proposta não foi correta, ou que, pelo menos não foi corretamente conduzida.
> A proposta não foi aceita pela grande maioria contactada, proprietários ou não. Os fatores que levaram à recusa julgamos serem os seguintes: medo de contrair dívidas; desconfiança da proposta (alguns comentavam na rua que isso era "uma fria" e que depois o padre iria ficar com as terras); não se querer envolver num trabalho comum porque cerceia a liberdade individual; os proprietários não receberem nada pelo uso da terra; os não-proprietários imaginarem que, com seu trabalho, só estariam contribuindo para beneficiar a terra do proprietário.
>
> Os resultados econômicos também foram negativos, o que não estimula ninguém a empreender um trabalho deste tipo. A produtividade da terra não aumenta por serem mais braços que a trabalham, ao contrário, sendo muitos trabalhando juntos, às vezes se perde mais tempo, um esperando pelo outro. Depois de muitos anos envolvidos com este tipo de projetos econômicos chegamos à conclusão de que os mesmos são altamente desgastantes e não chegam a atingir, de forma alguma, os objetivos propostos. É uma atividade que exige uma participação muito grande do agente, e que exige decisões que afastam um número de companheiros que poderiam estar juntos na luta.

## PROMOÇÃO SOCIAL JUSSARENSE: DIVIDE A TERRA OU DEIXA EM COMUM?

Na área de Jussara, Estado de Goiás, predominavam, na época em que se realizou a experiência, as grandes propriedades. Os trabalhadores ou eram assalariados ou logravam acesso à terra através de alguma forma de arrendamento. Para realização da experiência, foram adquiridas, com recursos de agências financiadoras ligadas à Igreja Católica, duas pequenas faixas de terra, colocadas em nome de uma instituição especialmente criada para este fim: a Promoção Social Jussarense. A idéia era que o trabalho fosse coletivo em todas as etapas de produção, desde o planejamento até a colheita, e que os participantes se dedicassem inteiramente ao trabalho na terra da Promoção, repartindo entre si os frutos do trabalho. Um dos pontos de estrangulamento da experiência parece ter sido, no entanto, a necessidade de os participantes se empregarem como assalariados em certos momentos, como forma de obter recursos para suprir necessidades da família. Esta reivindicação dos participantes se chocava com o compromisso previsto no projeto de trabalharem todos os dias na roça coletiva. Além do que, as necessidades a serem atendidas tinham maior ou menor urgência e nem todos podiam esperar pela época em que o produto gerado pelo

trabalho coletivo pudesse ser, afinal, redistribuído. O participante necessitado tinha então que tomar emprestado à Promoção, e, por ocasião da redistribuição, cada participante deveria destinar parte do que lhe coubesse ao pagamento, tanto das dívidas de "fornecimento" por ele contraídas para despesas da família, quanto para realização de despesas da própria produção. Também aqui houve problemas porque, na hora do acerto de contas, os participantes se frustravam com os resultados pois não conseguiam realizar um saldo positivo mas, pelo contrário, muitos terminavam o ano em débito com o projeto.

Um outro ponto de discussão que não chegou a ter solução de consenso foi com relação à repartição ou não da terra: no primeiro caso, pensava a maioria dos participantes que cada família deveria, depois de um certo tempo, tornar-se proprietária de uma parte das terras, enquanto os agentes e alguns lavradores com eles mais identificados entendiam que a terra não deveria ser dividida:

> Logo que nós combinamos de ficar firmes na terra, nesse trabalho tivemos um contrato com a Promoção que era o seguinte: aquelas pessoas que, depois de um prazo de três a quatro anos, tivessem a possibilidade de pagar a terra, receberiam o documento da Promoção. Com o correr do tempo, a gente mesmo propunha para os companheiros que faziam parte da Diretoria da Promoção que não daria para receber o documento em nome daqueles companheiros que estávamos vendo que estavam interessados em dividir a terra. O interesse deles era de serem donos da terra e depois dividir para cada um. Como a terra era estreita, mais larguinha no fundo e bastante comprida para dividir, ia dar um troço aí de uns sessenta por mil metros de altura. Nós vimos que isso não dava certo e fomos mudando nossas idéias. Os companheiros que queriam dividir a terra, na hora que a gente se reunia para discutir, eles aceitavam, mas no fundo não aceitavam, porque quando a gente se encontrava, só nós, eles diziam: Fui pensar o caso daquela reunião de ontem e acho que não vai dar certo. (Lavrador de Jussara).

Tais insatisfações acabaram gerando um caso extremo de reação, tendo um dos participantes levado à Justiça do Trabalho a reivindicação de compensação salarial nos termos da lei, pelo tempo em que havia trabalhado no projeto. O fato gerou uma perplexidade ainda maior em virtude de estarem alguns agentes envolvidos no projeto sendo acusados de atividades subversivas pelas forças de repressão, implicando tais acusações a atribuição de conotações políticas à iniciativa de trabalho coletivo. A experiência, iniciada em 1971, interrompeu-se em 1977, tendo o padre e o lavrador que a relataram avaliado que a tentativa havia redundado em "fracasso":

> Nós não vamos contar uma experiência muito elegante porque nossa experiência fracassou. Vamos dizer como e que surgiu depois e é interessante ver quais foram as causas do fracasso. (Padre de Jussara)
> O pessoal que participava não tinha o mínimo de consciência. As pessoas iam com aquele espírito que oferece a sociedade, pensando em consertar a vida e que talvez se iriam tornar também pequeninos fazendeiros. A maior parte das pessoas era isso aí mesmo e quando viam que não era assim que ia ser saíam. (Lavrador de Jussara)

Com relação às causas, pode-se perceber que os lavradores são capazes de formular as

incompatibilidades do projeto de *roça comunitária* face às suas necessidades, expectativas e modos de responder a elas, mas, como na formulação do lavrador acima citado, vê-se também que eles podem assumir as interpretações do próprio padre. No caso da experiência de Jussara, o padre elencou uma série de obstáculos: a "inexperiência de cooperativismo", o "individualismo", a "falta de consciência moral, política e religiosa", por parte dos lavradores participantes; o "paternalismo" por parte dos agentes; e as acusações e suspeitas políticas acerca dos objetivos, dentro e fora do grupo envolvido:

> Efetivamente, a coisa foi feita de uma forma um pouco paternalista. A Promoção, em alguns casos, deu quase tudo, até o carreto para levar a mudancinha lá para a terra e eram uns vinte quilômetros de Jussara até a cidade. O pessoal, desse jeito, se acostumou a receber, só receber. Ora, as contas ficando no papel, chegou um momento que assustou e por isso alguns saíram. O medo também tirou outros de lá, por causa do barulhão que fez o processo que deveria expulsar gente. Acho também que nós andamos muito na lei, no papel. "A letra mata, o espírito é que vivifica", disse São Paulo. Não se fazem reformas estruturais sem o espírito que dê vida. (Padre de Jussara)

## FEIRA DE SANTANA: ROÇAS COMUNITÁRIAS, ROÇAS PARTICULARES E TRABALHO ASSALARIADO

As *roças comunitárias* organizadas por iniciativa do MOC (Movimento de Organização Comunitária), em Feira de Santana (Bahia), estão situadas em áreas de pequenos produtores que, em sua maioria, já têm acesso a pequenas parcelas de terra, como proprietários ou rendeiros. Embora o projeto inicial não fosse exatamente este, o trabalho coletivo hoje é desenvolvido de forma complementar ao trabalho realizado nas roças particulares, podendo inclusive os participantes destinar os dias que julgarem necessários ao trabalho como assalariados, já que a proposta prevê que apenas um dia por semana de um dos membros adultos da família seja investido na roça coletiva. Também no que diz respeito à apropriação e destinação do produto final do trabalho, teve que haver uma mudança de orientação:

> Acontece que, em geral, além da roça comunitária, eles têm a roça familiar e, como às vezes têm muitos filhos, o que a roça familiar produz pode não ser suficiente para passar o ano. Nestes casos, reúnem-se, discutem e resolvem dividir o produto da roça comunitária para suprir o que fica faltando. Qual é a atitude dos agentes quando isto ocorre? `A gente pode não achar muito bom, mas o que é que vai fazer? É melhor que eles tirem daquilo que eles mesmos produziram do que tenham que comprar depois por um preço mais alto.'
> Outra questão é a dos dias de trabalho dedicados à roça coletiva. Cada chefe de família trabalha alguns dias da semana na roça familiar e, a maior parte dos dias, trabalha fora. É com o dinheiro obtido com o trabalho alugado que faz a feira para

> sustentar a família. Cada comunidade marca, então, um dia apenas, na semana, para trabalhar na roça comunitária. Alegam o seguinte: "A gente não pode trabalhar todos os dias na roça comunitária, senão a nossa roça fica abandonada. A gente tem um pedacinho de terra, tem que cuidar dele". (Agentes leigos da equipe de trabalho do MOC)

As terras nas quais se realizam as experiências, dispersas em vários municípios da área e em número que ultrapassava uma dezena na época do relato (1981), eram terras "cedidas" por membros da comunidade com terras suficientes para fazê-lo. Ao final do ciclo agrícola, a terra cedida retornava ao seu dono, sem maiores problemas. Em alguns casos, e a partir dos recursos obtidos com o próprio trabalho coletivo, ou ainda usando créditos fornecidos pela instituição em presença (MOC), os lavradores adquiriram parcelas próprias de terra para cultivo coletivo. Quanto à redistribuição do produto realizado, os agentes que tomaram a iniciativa de propor o projeto pensaram que ele deveria destinar-se fundamentalmente ao atendimento de necessidades comunais. Na prática, algumas aplicações desta ordem foram feitas (compra de terra, ou animais de tração), entretanto muitas vezes o produto tem sido redistribuído para uso particular dos participantes e de acordo com *o quantum* de trabalho investido por cada um.

> Sob alguns aspectos, as roças comunitárias variam de uma comunidade para outra. Existem comunidades que fazem a roça com o objetivo de angariar fundos para a comunidade. Por exemplo, numa comunidade com cerca de dezoito famílias, deu-se o fato de adquirirem uni arado e um jegue para tração do arado. O trator foi adquirido diretamente com o produto da roça coletiva, da seguinte forma: plantaram e depois foram vender o produto para comprar o gado. Entretanto, a época da colheita é um tempo de abundância e o preço dos produtos era muito baixo. Armazenaram, então, o produto e deixaram para vender no tempo da escassez. Com o produto da venda compraram, então, o arado. Acontece que tudo bem com relação ao uso do arado, que era comunitário, mas e o animal de tração? Umas duas ou três pessoas da comunidade tinham um jegue, mas não tinham condições de dispor de seus animais para o uso da roça coletiva. Fizeram então uma 'caixinha' e cada um levava para as reuniões cinco, dez ou vinte cruzeiros, conforme as suas possibilidades, até que se pôde comprar o jegue, chamado, jocosamente, de "jegue comunitário". Já outras comunidades usam o recurso vindo da roça comunitária para fins particulares (idem).

Os relatores da experiência do MOC fazem uma apreciação positiva acerca da iniciativa:

> O trabalho das roças comunitárias tem-se ampliado nesse tempo. Houve flutuações, algumas pessoas saíram, outras entraram, mas o trabalho se ampliou. Hoje tem os "cabeceiras", substituindo as diretorias que havíamos introduzido no início, e que são os líderes, os que têm exatamente mais tempo de experiência no trabalho (idem).

A apreciação positiva não exclui a enumeração de dificuldades que todavia parecem muito mais de ordem funcional, não chegando, segundo a visão dos agentes, a inviabilizar as experiências:

> Para tomar conta do dinheiro, o grupo escolhe uma ou duas pessoas. Acontece que eles costumam movimentar esse dinheiro e isso não agrada ao grupo. Não se trata de roubo. Ou ele vai 'girar' o dinheiro, ou tem uma precisão, para comprar um

> remédio ou coisa assim, sempre com a intenção de repor. O grupo discute: “Se a gente botar no banco, vai ajudar o banco, assim não, na hora que precisa está aqui”. Por isso prefere que fique com uma pessoa do grupo. Acontece que quem fica com o dinheiro e usa é porque está em dificuldades e muitas vezes fica difícil de repor.
> As anotações que precisam ser feitas também acarretam problemas porque em algumas comunidades ninguém sabe ler. Isso prejudica o processo de autonomia do grupo que passa a depender de um agente para assumir esta tarefa.
> Os “cabeceiras”, que são os líderes das roças, às vezes passam a ter um comportamento não condizente com os objetivos do trabalho.
> Às vezes um chefe de família não vai trabalhar e manda o filho em seu lugar. Acontece que o filho não trabalha como um adulto e os companheiros não se conformam.
> Também tem o caso de um participante trabalhar mais do que o outro. E o pessoal reclama. Finalmente, é possível que a produtividade do trabalho caia quando o trabalho é coletivo, mas isso parece que não está sendo motivo de preocupações. (idem).

## CACHORRINHO, COQUEIRINHO E ALAGAMAR: ROÇADO COMUNITÁRIO GUARDANDO O SÍTIO

As *roças comunitárias* de Cachorrinho, Coqueirinho e Alagamar (Paraíba) foram iniciadas no contexto de uma luta travada entre "foreiros" e grandes proprietários em torno da posse de terras e alternativas de uso das mesmas. Da parte dos donos das terras se colocava a perspectiva de reapropriar-se de parcelas cujos ocupantes por morte ou doença não tinham mais condições de explorá-las, destinando-as à formação de pastagens que representariam uma séria ameaça ao cultivo dos "foreiros" das parcelas vizinhas, pois o capim se alastraria e o gado invadiria as roças:

> A minha experiência é nova. Começou em 1979. O que nos fez parar e pensar em fazer uma roça comunitária na área de Cachorrinho foi o seguinte: morreu um morador e ele só tinha um filho, em São Paulo. Ficou então só a viúva. A área desse companheiro que morreu era de quatro ou cinco hectares. Ficava tudo rodeado de cana da Usina. Nessa área ficava ele e em redor os outros companheiros, também ao redor, tudo cercado de cana. Ele ficava bem no centro. Quando faleceu nós começamos a pensar: `Se a Usina plantar cana ali vai ser como uma cascavel para prejudicar a nossa situação.' Resolvemos então fazer um roçado comunitário. Ninguém tinha experiência, mas achava que sendo um roçado comunitário a Usina não ia impedir. Sendo de um só ela ia impedir, mas sendo de todo mundo não ia se meter. (Lavrador de Cachorrinho).

Em Alagamar, mutirões de até 200 pessoas, com homens, mulheres e crianças, os pequenos produtores se lançaram ao plantio de mandioca e bananeiras, além de iniciarem a coleta do coco nos coqueirais já plantados. A produção realizada nesses roçados coletivos é diferente da policultura dos roçados particulares e tem também uma destinação diversa: servem para garantir o controle sobre a terra, e gerar recursos necessários ao encaminhamento da luta: viagens, gastos processuais etc. Há, pois, uma característica nesta iniciativa que reside no fato de os "foreiros" só dedicarem um dia da semana ao trabalho coletivo, ficando livres para trabalhar nos seus roçados nos outros dias.

Estas experiências cumprem, ao que tudo indica, a função de garantir o controle dos "foreiros" sobre a terra durante o processo de luta pela qual acabaram por conseguir a desapropriação de pelo menos uma parte das terras em disputa. As experiências começaram por volta de 1979 e ao serem relatadas em 1981, por dois lavradores, os problemas surgidos não chegavam a inviabilizar o andamento da proposta, mas pelo contrário, fortaleciam a união e a capacidade de resistência dos "foreiros".

> Nós somos unidos. Realmente, eu vim de lá para cá mostrar isto para vocês e apresentar os frutos da união. Isto aí é fruto da união (idem).
> A roça comunitária está continuando. Além da roça de cada um, nós temos a roça de mandioca e a roça de bananeira e algodão. O pessoal trabalha um dia por semana na roça comum. Agora, se um não pode ir, se tem que viajar, ou se fica doente, a gente dispensa, mas outro no lugar dele não vai. E ninguém recebe dinheiro lá; o dinheiro é guardado. O pessoal continua o mesmo que era, não mudou ninguém. Nunca teve nenhum que saísse. Teve uns que entraram para uma Cooperativa que o Governo criou lá, para atrapalhar o nosso movimento, mas eles já eram contra nós (idem).

## ORGANIZAÇÃO DO DIVINO PAI ETERNO: TRABALHO ENGRUPADO DEFENDENDO A TERRA

*O trabalho engrupado* dos membros da Organização do Divino Pai Eterno, do sul do Pará, chegou ao meu conhecimento, inicialmente, como exemplo de forma nova e bem-sucedida de organização coletiva do trabalho e uso coletivo da terra. Despertava o maior interesse por ser uma experiência "espontânea", sem indicadores de interferência externa: a Organização tinha uma dimensão religiosa forte na sua configuração, mas nenhuma ligação significativa com a Igreja Católica enquanto instituição atuante na região.

*O trabalho engrupado,* na verdade, havia se desenvolvido como forma de defesa de uma gleba de terra pleiteada ao mesmo tempo pelos posseiros e pela empresa agropecuária chegada à área algum tempo depois que os membros da Organização nela haviam se instalado, e baseava-se em que uma parte dos posseiros devia realizar o trabalho de derrubada da mata e demarcação dos lotes, enquanto os outros tinham que se ocupar das tarefas de vigilância, proteção às famílias e defesa militar contra os ataques dos jagunços a soldo da empresa. Fora desta gleba contestada, cada família tinha, no entanto, sua área de serviço particular e, mesmo na gleba contestada e defendida coletivamente, uma vez realizada a demarcação, os encargos de cultivo em cada parcela passavam a ser responsabilidade daquela família à qual se destinava. Como não houvesse acesso aos participantes do *trabalho engrupado,* vali-me das informações do padre Ricardo Resende da Diocese de Conceição do Araguaia, que visitou o grupo, na iniciativa da pesquisadora Maria Antonieta da Costa Vieira, da PUC de São Paulo, que pesquisava conflitos de terra na região. Tais

informações foram suficiente para desmistificar o caso e confirmar a hipótese de que o trabalho coletivo era uma forma de defesa da terra e não uma forma nova de apropriação.[10]

> Trata-se de uma ocupação e defesa coletiva da terra, o que não significa produção coletiva. (...) No caso do grupo, e com relação à produção, comercialização e transporte do produto, não há coletivização (...) Nenhum projeto do grupo, no sentido da coletivização, foi percebido. (Citação extraída da carta de Maria Antonieta da Costa Vieira à Equipe de Pastoral de Conceição do Araguaia).

Com o objetivo de tornar mais fácil uma comparação entre as cinco experiências, organizei o quadro que se segue, no qual procurei colocar em evidência as características mais importantes do ponto de vista da análise: a relação do grupo com a terra, o grau de coletivização do trabalho, a manutenção ou não das *roças* familiares, a possibilidade ou não de os membros do grupo trabalharem como assalariados fora da roça comunitária, a destinação do produto do trabalho coletivo.

[10] Para uma descrição detalhada e análise do caso, ver "O *trabalho engrupado da Organização do Divino Pai Eterno",* neste *Cadernos do ISER.* Agradeço à autora as informações fornecidas quando da elaboração do meu artigo.

| CARACTERÍSTICAS DAS EXPERIÊNCIAS DE COLETIVIZAÇÃO ESTUDADAS | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| Título da Experiência. | Relação do grupo com a terra onde se realiza a experiência. | Tarefas ou etapas da produção em que o trabalho é coletivo. | Os membros do grupo mantêm roças particulares: sim ou não? | Os membros do grupo podem também trabalhar fora como assalariados: sim ou não? | Destinação do produto do trabalho coletivo. |
| *Roça comunitária* de Santa Terezinha — Prelazia São Félix do Araguaia — MT. | As terras são de pessoas do grupo; há também participantes sem terra. | Trabalho coletivo em todas as fases da produção. | Não há roças particulares. | A questão não foi colocada. | Despesas das famílias. |
| *Roça comunitária* de Jussara — Diocese de Goiás — GO. | Terras adquiridas com recursos de fora e colocadas em nome de uma entidade criada para este fim. | Trabalho coletivo em todas as fases da produção. | Não há roças particulares. | Trabalho coletivo conflitando com a necessidade de, eventualmente, trabalhar como assalariado. | Despesas das famílias. |
| *Roças comunitárias* de Cachorrinho, Coqueirinho e Alagamar — Arquidiocese de João Pessoa — PB. | Terras de grandes propriedades, ocupadas pelos sítios dos lavradores. | Trabalho coletivo em todas as fases da produção. | Os participantes mantêm suas roças familiares. | A questão não foi colocada. | Despesas comunitárias. |
| *Roças comunitárias* de Feira de Santana — MOC — BA. | Terras cedidas provisoriamente por membros da comunidade ou adquiridas pelo grupo. | Trabalho coletivo em todas as fases da produção. | Os participantes mantêm suas roças familiares. | Muitos participantes complementam sua renda trabalhando como assalariados. | Despesas comunitárias e, eventualmente, despesas familiares. |
| *Trabalho engrupado* — Organização do Divino Pai Eterno — PA. | Terras ocupadas por posseiros e reivindicadas por uma empresa. | Trabalho coletivo de derrubada e defesa militar. | Os participantes mantêm suas roças familiares, além das roças, também familiares, na terra contestada. | A questão não foi colocada. | A questão não foi colocada. |

A primeira evidência produzida pelo confronto das experiências, é que o caso do *trabalho*

*engrupado* da Organização do Divino Pai Eterno não se enquadra, minimamente, no modelo de *roças comunitárias* conforme indicado nas páginas anteriores, e que somente a superficialidade das informações produzidas a distância permitiram que fosse tomado como exemplo de experiência de coletivização "bem-sucedida".

A segunda observação a ser feita é que os casos de Santa Terezinha e de Jussara são os que se enquadram mais perfeitamente no modelo ideal referido anteriormente e, significativamente, são aqueles a respeito dos quais se sabe que geraram os impasses mais incontornáveis.

Já os casos de Feira de Santana e de Alagamar apresentam com relação ao modelo proposto divergências decisivas no que se refere à manutenção das roças familiares e à garantia de um tempo vago em que a força de trabalho do grupo doméstico pode se dedicar, seja ao trabalho na roça particular, seja em emprego assalariado como forma de obter recursos complementares.

Com relação a estes dois casos, cumpre ainda ressaltar que as conjunturas de implantação são muito diferentes. O caso de Alagamar se dá dentro de uma conjuntura de luta em que "foreiros" de grandes propriedades se recusam a aceitar as condições impostas pelos novos proprietários, e se defendem do processo de expropriação de que estão ameaçados. Nada disso ocorre em Feira de Santana. Trata-se de uma área de pequenos produtores cujas terras, próprias ou arrendadas, são insuficientes para seu sustento. A experiência de Alagamar é recente, enquanto em Feira de Santana há roças desse tipo já iniciadas há mais de dez anos.

A partir dessas primeiras observações gostaria de discutir algumas questões acerca da posse comunal da terra, do trabalho coletivo e da forma de apropriação, igualitária ou comunal, do produto final do trabalho.

## POSSE COMUNAL

Nos casos estudados, a viabilidade da posse comunal aparece subordinada à possibilidade de manutenção da roça familiar. Esta relação é importante para os camponeses porque a roça familiar é o lugar onde se realiza a autonomia do grupo doméstico. A roça está ligada à casa camponesa formando uma unidade de produção e consumo. Nas suas discussões sobre a implantação dos projetos de coletivização, os camponeses expressam o apreço e o medo de perder esta esfera de autonomia e, diante da proposta de pôr a terra em comum, surge o argumento:

> É, na minha casa, é pobre, mas o dia que eu quiser comer arroz e feijão, eu como. Quando a mulher quiser comprar carne, ela compra. Quando quiser mudar de comida, muda. (Lavrador de Areia Branca - Estado do Rio)[11]

[11] Esta argumentação foi extraída da gravação de uma reunião em que agentes e trabalhadores discutiam a proposta de *roça comunitária* e nos foi gentilmente cedida pela Comissão Pastoral da Terra (CPT-RJ). Mais detalhes sobre a proposta podem ser encontrados sob o título "Uma proposta de coletivização para Areia Branca", in *Cadernos do CEDI*

Outras vezes, propõem, claramente, que se deixe um pedaço de terra para "a mulher e as crianças plantarem e criarem".

É importante lembrar que esta mesma reivindicação aparece em países que passam por processos de coletivização mais globais. Fabio Bettanin a ela se refere no caso da Rússia e Plínio de Arruda Sampaio, no caso do Chile de 1970.[12]

Garantida a roça familiar, a posse comum da terra pode realizar-se, mesmo pela compra. Se não há compra, mas obtenção da terra pela concessão de um companheiro, também parece não haver problemas, uma vez que, feita a colheita, a terra é devolvida ao dono que se considera pago pelo fato de a terra ter sido beneficiada.

Mas entre os casos estudados surge uma área de definição nebulosa entre o que seria posse comum, para uso do grupo, e o que seria o uso comum como forma tática de manter o controle do grupo sobre a terra, contra as pretensões de outros grupos sociais. Esta distinção teria que ser feita entre os casos dos pequenos produtores das *roças comunitárias* de Feira de Santana, por um lado, e os casos *de foreiros* de Alagamar e *posseiros* da Organização do Divino Pai Eterno, por outro. A rigor, só se pode, por enquanto, falar em posse comunal no caso dos pequenos produtores de Feira de Santana.

A discussão sobre a posse comunal toca uma questão ideológica de fundo dos projetos de coletivização, não só com relação às experiências isoladas que se fazem no Brasil, mas também com relação aos processos mais globais projetados para os países em vias de transformações radicais sob a égide do Estado[13]. O pressuposto, em todos os casos, parece ser o de que a propriedade privada é o mal maior da ordem a ser ultrapassada, e como tal deve ser eliminada. A condenação é absoluta e não distingue formas: a propriedade privada camponesa é equiparada em certos termos à propriedade privada capitalista. Daí que a renúncia à propriedade privada seja a meta de consciência a ser atingida com os camponeses. Este propósito é tão forte que um dos casos mais afinados com o modelo de *roças comunitárias,* o de Santa Terezinha, começa pelo seguinte conjunto de regras:

1. A terra é um bem comum. Os sócios que têm terra devem colocá-la a serviço do grupo, nada recebendo em troca pelo uso da mesma;

2. Podem participar do grupo tanto proprietários quanto não proprietários;

3. O ponto de referência deve ser o trabalho;

---

- *10,* op. cit., pp. 35 a 39.

[12] Bettanin, Fabio. *A coletivização da terra na* Rússia; Stalin e a "Revolução do Alto" (1929-1933). Rio de Janeiro, Civilização Brasileira Ed., 1981. Sampaio, Plínio de Arruda. "Um balanço da reforma agrária na America Latina" in *Reforma Agrária,* Vol. 11, n.' 3, maio/junho de 1981, Campinas.

[13] Esterci, Neide. "Coletivização e reforma agrária", em *Revista Tempo e Presença, n.'* 183, junho de 1983. Rio, Editora

4. Em caso de dissolução da sociedade, o proprietário em cuja terra tiverem sido feitas benfeitorias deve indenizar ou outros sócios.

Não se pode dizer que todos os impasses surgidos nesta experiência tenham sido gerados por tais regras mas, certamente, alguns o foram e esta foi, sem dúvida, uma das experiências que se mostraram mais inviáveis. Entre as muitas razões apontadas pelos participantes como causa da inviabilidade estão o fato de os proprietários nada receberem pelo uso da terra e a avaliação dos não-proprietários de que com o seu trabalho só estariam contribuindo para beneficiar e, portanto, aumentar o valor da terra dos proprietários.

**TRABALHO COLETIVO**

Comete-se, muitas vezes, o erro de supor que o trabalho coletivo conhecido sob a forma de *mutirão* possa ser realizado em quaisquer circunstâncias, ou ainda de pensar que *o mutirão* possa ser um embrião de formas coletivas idealizadas.

Nos casos estudados, o trabalho coletivo mostra-se plenamente viável desde que não entre em contradição com a realização do trabalho familiar e com as iniciativas que visam o atendimento de necessidades da família não supridas pela participação na roça comum.

A questão a resolver é quando é que o trabalho coletivo nas *roças comunitárias* se apresenta sob a forma de *mutirão.* Há casos em que apenas os homens realizam o trabalho coletivo, outros em que homens, mulheres e crianças estão envolvidos. Este envolvimento pode ser função da necessidade de execução de determinadas tarefas, outras vezes parece que o trabalho de todos, numa conjuntura de luta, seja muito mais a expressão simbólica do direito do grupo à terra em questão do que uma necessidade da produção.

A grande incidência de ações coletivas de ocupação e defesa da terra na Região Amazônica tem sido percebida, equivocamente, como indício de transformação na organização camponesa para a produção. Entretanto, os *posseiros* distinguem, enfaticamente, as diversas práticas em jogo e, opondo-se aos projetos de *roça comunitária,* falam de sua experiência com o *mutirão:*

> A gente foi ao Prefeito, que disse que tinha terra sem ninguém e que, com um ano e um dia, se garantia a posse. Mas quando já tinha dois anos, alguns com oito anos, chegou o dono de uma madeireira dizendo que a terra era dele. Diversos venderam a terra para ele, outros correram com medo, outros foram espancados e ficaram...
> O problema foi a gente se unir para resolver o caso. A gente tem a experiência que um sozinho não faz mutirão, mas cem, duzentos, fazem.
> Lá, cada quem tem sua área dividida em marcação. Que seja uma pedra, uma grota, tem sempre uma divisa. A gente faz o mutirão na roça de cada um, derrubando, roçando, colhendo, até dar a colheita pronta, feita por todo mundo, mas na hora de vender, cada um vende o seu. (Lavrador do Baixo Araguaia, Diocese de Conceição

---

Tempo e Presença Ltda.

do Araguaia PA)[14].

Neste caso, vê-se que as roças são familiares, as posses particulares são demarcadas, e o trabalho coletivo em todas as etapas da produção é uma tática de defesa do grupo. Na hora da apropriação do produto, recupera-se a individualidade do grupo familiar e o controle do chefe da casa sobre a produção de sua roça.

O mesmo camponês procura mostrar a diferença entre o *mutirão* e o trabalho coletivo tal qual pretendido pelos projetos de coletivização:

> O mutirão, lá na nossa região, funciona muito bem, ou muito mal.
> O mais difícil para a gente é a derrubada e a colheita. Se a gente prevê, se organiza tudo: `Olha, nós vamos plantar a sua roça em outubro, a sua até dia 10 de novembro, a sua até fins de dezembro', não funciona. Agora se hoje estou na minha roça, achando que sozinho vai, mas é meio devagar, convido dez companheiros. Aí vão dez, vão doze, vão quinze trabalhar, e não vão nem visar o pagamento desse dia. No dia que um outro precisar, ele me convida, que seja uma derrubada, que seja uma colheita, e eu estou disponível, ele me convida, e vai todo mundo de novo (idem).

Na concepção desse camponês estão em jogo na proposta de *roça comunitária* coisas que ele chama de *compromisso e obrigação* como opostas à sua definição de *liberdade:*

> Se planeja organizar a coisa antes, fica o compromisso. E é exatamente o que o posseiro não está querendo. Porque se a gente se compromete com alguma coisa, fica aquela obrigação. E, por incrível que pareça, muitos dos que estão lá já foram assalariados, viveram em grandes centros e detestam o compromisso. Eles querem liberdade, eles querem viver (... ).
> Havendo verba, havendo tudo que se falou aí, há uma obrigação. O sujeito para entrar nesse grupo, ele tem que dizer: "vou trabalhar na minha roça e na sua também, mas vou como obrigação". E o pessoal não quer ficar obrigado em nada (idem).

Vê-se que, por um lado, estão associados *compromissos, obrigação* e trabalho assalariado e, por outro, *liberdade e* ajuda mútua, resguardada sempre a disponibilidade para as tarefas da roça particular e para os encargos com a família.

Esta associação do *compromisso e da obrigação* com o trabalho assalariado pode se manifestar de modo dramático para os agentes, como de fato se viu no caso da experiência de Jussara.

Mas há uma outra dimensão disso tudo a ser considerada. Como dissemos anteriormente, a roça particular está intrinsecamente vinculada a casa e à família. Neste sentido, o *compromisso* com o trabalho na roça coletiva pode contrapor-se às obrigações do homem enquanto chefe da família, posição que assim se expressa:

---

[14] A experiência do Baixo Araguaia não foi incluída na síntese realizada, anteriormente, por ter sido, desde o início, identificada como *mutirão* e não como *roça comunitária* e sua inclusão na análise do trabalho coletivo tem, pois, a função de um contraponto. A íntegra das formulações dos representantes da área pode ser lida sob o título *"Mutirão:*

Puxa, mas isso tem que trabalhar todo dia? E se a família da gente adoece, o que vai fazer? (Lavrador de Areia Branca - Estado do Rio).

Outras vezes, não é a doença, mas a necessidade de obter recursos através do trabalho remunerado para satisfazer uma necessidade da família. Esta incompatibilidade se agrava, na medida em que os recursos que advêm do trabalho coletivo só podem ser usufruídos por ocasião da divisão do produto final. Muitas vezes, as necessidades sentidas não podem esperar tanto.

O trabalho coletivo coloca, ainda, questões de outra ordem que não chegam, todavia, a inviabilizar a prática das experiências. De fato, além dos objetivos pedagógicos e políticos visados, está sempre presente o pressuposto econômico de que a coletivização do trabalho aumenta a sua produtividade. A prática das *roças comunitárias* nem sempre tem confirmado esta hipótese:

Sendo muitos trabalhando juntos, às vezes se perde mais tempo, um esperando a chegada do outro. (Agente de pastoral de Santa Terezinha)
Se um pára, para tomar água, logo surge uma conversa e perde-se mais tempo (idem).

Nada havendo que garanta a manutenção do ritmo, da intensidade e da extensão da jornada de trabalho, a produtividade pode, de fato, cair. Este é um problema enfrentado não só nas experiências que no Brasil se tem feito, mas também nos processos de transformação mais globais, já referidos.

## APROPRIAÇÃO IGUALITÁRIA OU COMUNAL DO PRODUTO DO TRABALHO

Nos casos estudados, viu-se que os camponeses só renunciam ao critério de redistribuição do produto final que leva em consideração *o quantum* e a intensidade de trabalho investido em circunstâncias muito bem definidas. De fato, é feita uma contabilidade dos dias trabalhados por cada chefe de família e a divisão do produto se faz de acordo com os dias trabalhados. Quando a tarefa em questão pode ser realizada por mulheres, de acordo com a regra cultural, é indiferente que o dia de trabalho seja dado pelo chefe do grupo doméstico ou por sua mulher. As discussões começam quando os filhos são colocados para substituir os pais:

É misturado, homem e mulher, quando um não vai, vai o outro. E o homem manda sempre a mulher. Quando é o filho que não trabalha, a gente, na reunião, diz para ele: se você continuar a mandar e ele não trabalhar, você vai ter falta. Porque menino, na ausência dos pais, não trabalha (Lavrador de Feira de Santana)[15].

Entretanto, *a falta* não é atribuída indiscriminadamente aos membros do grupo que deixam de comparecer ao trabalho na roça coletiva. Doença e viagens são razões suficientes para que as ausências sejam abonadas e não interfiram na participação do produto final redistribuído. Mesmo

---

*trabalho com boião e festa",* in *Cadernos do CEDI-10,* op. cit., pp. 50-52.

[15] Este depoimento foi tomado localmente e não consta do relato da experiência feita pelos agentes do MOC e transcritos nos *Cadernos do CEDI-10,* já referido.

assim, é fácil perceber que ainda nestes casos as discussões acerca da legitimidade da ausência não ficam para sempre eliminadas. Que doença e que viagens podem ser legitimamente alegadas?

O grupo pode, no entanto, renunciar à redistribuição do produto e optar pela sua apropriação coletiva visando fins comunitários. As despesas feitas em nome da comunidade cobrem gastos de natureza bem distinta. Numa conjuntura em que a prática da roça coletiva se passa dentro de uma luta pela posse da terra, o produto pode ser destinado a gastos processuais na Justiça, a viagens de representantes da comunidade necessárias ao encaminhamento da luta, ao amparo de membros do grupo mais duramente atingidos pela crise que então se configura, ou mesmo para fortalecer a resistência de companheiros que de outra forma sucumbiriam às pressões dos opositores:

Eu fiz o acordo porque eu vivo fraco e a Usina me ofereceu cem mil, e eu vou fazer o acordo.

> - O rapaz, pensa na sua vida um pouco, para ver tuas condições. Para você passar para a rua... Aqui realmente tu vive fraco, mas tem os companheiros, te dão bóia. (Lavrador de Cachorrinho)
> Os companheiros se juntavam e davam uma bóia completinha para ele. (...) O acordo já estava feito, ele já tinha recebido o cheque (pagamento da terra) para ir ao banco e tudo. O roçado comunitário foi que sustentou, e ele ainda está no roçado dele. Nós nos juntamos, fizemos uma casa de telha, que ele morava numa choupaninha de palha (Lavrador de Alagamar).

Destinações individualizadas nos frutos do trabalho coletivo podem, no entanto, conter significados simbólicos de expressão e reforço da solidariedade do grupo e, nestes casos, as avaliações se fazem não em termos de utilidade prática, mas muito em termos da eficácia simbólica.

> Se alguém adoece, às vezes não tem possibilidades de comprar um remédio, aí damos aquele dinheirinho para ele. Outra vez um senhor precisou de comprar a palha para fazer uma choupaninha e saiu desse roçado comunitário. Precisou também para uma criança que adoeceu, que já ficou até boa, e o dinheiro saiu desse roçado (Lavrador de Alagamar).

Mas além de critérios de necessidade política e da eficácia social, a aplicação comunitária dos recursos advindos do trabalho coletivo obedece também a critérios do cálculo econômico. A compra coletiva de terreno onde realizar o trabalho, a construção de silos para armazenamento, a aquisição de motores para irrigação, adubos, e máquinas, são investimentos que visam a melhoria das condições de comercialização do produto ou a maior produtividade do trabalho.

Existe, no entanto, uma tensão permanente entre os critérios de aplicação comunitária dos recursos obtidos através do trabalho coletivo e a expectativa de apropriação individual do produto repartido.

> Não deu certo, quando tudo que se fazia, botava na roça. O pessoal perguntava: - Onde é que está o meu trabalho? - Está na cerca, no motor... Então resolvemos dividir dois caminhos de mandioca para cada um e os que não tinham precisão deixavam para os que precisavam mais. Agora nós fazemos assim: tiramos a despesa da roça. Do restante, 50% vão para a comunidade e os outros 50% são divididos entre os que trabalham na roça (Lavrador de Feira de Santana).

# MUTIRÕES: COOPERATIVAS E ROÇAS COMUNITÁRIAS

## Regina R. Novaes

Pretendo neste trabalho tecer considerações acerca do significado e das repercussões de propostas e experiências de coletivização do trabalho agrícola, a partir de projetos de ação social e pastoral da Igreja Católica entre trabalhadores rurais da Paraíba.

A chegada de D. José Maria Pires em 1966 e a posterior organização da Regional Nordeste II da CNBB em Pastorais,[16] são os marcos temporais usualmente utilizados por "agentes pastorais", de diferentes origens sociais, para estabelecer diferenças e semelhanças, mudanças e continuidades entre o passado e o presente da Igreja Católica na Paraíba. É a partir desta época que - tendo como referência os resultados do Concílio Vaticano II (1965) e da II Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano em Medellín (1968) - tem lugar, entre setores da hierarquia e do clero, uma tentativa de "conversão" da instituição, visando realizar "uma nova teologia de Igreja e de laicato e ainda uma opção nascente pelos pobres e oprimidos".

Nesta concepção teológica a "caminhada do povo", ou seja, a conjugação entre FÉ e VIDA pressupõe união, solidariedade e igualdade. Trata-se antes de promover a "libertação" da comunidade cristã, do que a salvação do indivíduo isolado. Assim, tratando-se especificamente da zona rural, a ênfase na "comunidade" tem levado à formulação de propostas concretas no sentido de incentivar a ajuda mútua e o trabalho coletivo, seja através de práticas tradicionais como os mutirões, seja através do incentivo à formação de cooperativas de produção, distribuição e consumo. Neste contexto surge uma nova prática que, se não é totalmente nova, pela sua designação tem sido correntemente relacionada à presença da "nova Igreja" no campo: os roçados comunitários.

A atuação da Pastoral Rural na Arquidiocese da Paraíba se deu, predominantemente, em duas direções. Retomar as terras de seu patrimônio que estavam em mãos de terceiros, ou seja, romper com contratos de arrendamento e encontrar "junto com o povo" novas formas de organização de trabalho e exploração da terra. E, por outro lado, esclarecer e assessorar os trabalhadores rurais em sua luta pelo acesso à terra. Pretendo descrever aqui três situações: duas delas em "terras de igreja" retomadas e uma outra onde está em jogo a resistência de foreiros e rendeiros para permanecer na terra onde há anos trabalham.

Não se trata de uma avaliação de resultados, nem ao menos de medir distância ou

[16] Pastoral, ou seja "a realização da igreja nas condições reais do tempo" (cf. Arns, 1980).

proximidade entre o discurso e a prática. Levando em conta que a "pastoral rural" não atua em um espaço vazio de relações e forças sociais pretendo apontar para certas questões que podem contribuir para a explicação de diferentes dimensões e repercussões do chamado "trabalho de Igreja" no campo. Em outras palavras, não só diferentes trajetórias e concepções existentes entre os "agentes pastorais" - leigos ou ungidos que se propõem "animar a caminhada" interferem no desenrolar e nas formas de atuação da "Igreja" como também, e principalmente, a diversidade de situações sobre as quais intervêm. Ou seja os processos de mudança social em curso não são sem conseqüências para a realização de suas propostas.[17]

## 1. NA FAZENDA SANTA FÉ QUEM PODE PARTICIPAR DOS PROJETOS COMUNITÁRIOS?

Antes de pertencer à Igreja a Fazenda Santa Fé era parte de unia grande propriedade da qual se doaram 120 ha ao Padre Ibiapina, sob a condição de que ali se fundasse um hospital de caridade (Tanezini, 1980:3). O hospital foi fundado e posteriormente transformou-se em um educandário de órfãos. Este educandário manteve-se muitos anos dirigido pelas beatas, espécie de ordem religiosa fundada por Ibiapina.

Porém, ao mesmo tempo, após a morte do padre responsável em 1873, ainda que as beatas continuassem ocupando os prédios principais da propriedade, mantivessem "um roçado" e criassem algumas cabeças de gado, a propriedade é arrendada e passa a ser explorada por uma família de grandes proprietários e políticos da região, descendentes do doador.

Para os trabalhadores rurais da região - pequenos proprietários, arrendatários e moradores de grande propriedades - e mesmo para aqueles que viviam na vizinha pequena cidade de Arara negociando na feira semanal ou "botando roçado" pela redondeza, Santa Fé era tida como "um lugar santo", onde se podia "ouvir missas" periodicamente, onde se podia encomendar às beatas e às órfãs flores para grinaldas das noivas e, principalmente, para onde se dirigiam por ocasião de rituais religiosos. A romaria ao túmulo do Padre Ibiapina se realizava anualmente. Todo ano se realizava também a festa de Cristo Rei. E o ponto máximo eram as lapinhas, representação teatral do presépio por ocasião do Natal e Reis, organizadas pelas beatas.

No entanto, na medida em que as beatas foram diminuindo e as órfãs escasseando, a ponto de se extinguir não só o educandário como também esta ordem religiosa, que não era oficialmente reconhecida pela Santa Sé, a vida religiosa dos trabalhadores rurais da região passa a ter como eixo

[17] Agradeço a D. Marcelo Pinto Carvalheira e Irmã Valéria Rezende que se dispuseram a discutir longamente comigo sobre a definição, os limites e as diferentes situações das Comunidades Eclesiais de Base no campo paraibano. Também agradeço a Tereza Cristina Zavaris, aluna do mestrado de sociologia de Campina Grande, UFPB, que, como minha

central a paróquia de Arara, posteriormente criada.

A Fazenda Santa Fé deixa de ser um cenário privilegiado para o exercício da religiosidade, tornando-se, predominantemente, "terra presa" pelo rendeiro que desmatava parte do terreno para o plantio de agave.

*A "terra de igreja" é para o povo trabalhar "junto"*

A primeira notícia que se tem de uma tentativa de retomar a "terra da igreja" é dos primeiros anos da década de 60. Dizem que "o povo tentou tomar a propriedade botando mato abaixo" e conta-se também que - nesta época de ascenso das lutas camponesas - o rendeiro, primo do então governador do Estado, fez deslocar para a região um "caminhão de polícia" que evitou a entrada dos trabalhadores. Conta-se também que, posteriormente, o sindicato recém-criado, sob os auspícios do pároco local, promoveu reuniões para tratar do assunto. E sobre o resultado de tais reuniões há duas versões: uns dizem que o "padre não topou" retomar Santa Fé; outros que ele teria apoiado o movimento mas que após a revolução de 1964, "ele foi embora e nós ficamos, sem ter como agir".

O fato é que só em 1968 a Arquidiocese da Paraíba, através da localização do documento de doação, em um livro biográfico do Padre Ibiapina, consegue comprovar a doação e retomar definitivamente a propriedade. Conta o atual presidente do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Arara:

> D. José assumiu. Aí D. José deu pros padres holandeses e eles deram pro sindicato tomar conta. Aí, neste tempo o presidente do sindicato era M. H. que não quis aceitar, porque disse que só aceitava se fosse um documento escrito pro sindicato. No ano que eu assumi como presidente, eu aceitei. Consegui 80 famílias. Passei 5 semanas com este pessoal dividindo roçado nas matas. Um ha, dois ha. Pra quem tinha mais família era dois, pra quem tinha pouca era um. Aí dividi o terreno todo.

Conseguir 80 famílias não foi difícil porque, apesar daquela região se caracterizar pelo grande número de pequenas propriedades, as "pontas de rua" - isto é, as periferias crescem constantemente. É o que ocorre também com Arara, município cuja sede faz limites com Santa Fé. Apesar de ser uma pequena cidade é cortada pela estrada de rodagem que liga Brejo ao sertão. Assim sendo, sua feira semanal ganha importância não só para os que necessitam comprar e vender, como para aqueles que ali têm esperança de encontrar algum tipo de trabalho. Para lá se dirigem antigos pequenos proprietários que perderam o acesso à terra por questões ligadas a doenças dispendiosas ou por questões ligadas à partilha, ocasião que muitos dos herdeiros têm necessidade de deixar a terra para que, pelo menos, um deles tenha possibilidade de cultivá-la e prover o sustento da família. Ou ainda outros que foram "imprensados" por grandes proprietários que,

---

assistente de pesquisa, realizou parte das entrevistas.

comprando as pequenas propriedades vizinhas para criar gado, levam-nos à venda compulsória. Para lá se dirigem, também, trabalhadores que plantavam algodão ou agave "de meia" nas grandes propriedades ou arrendavam terra para o cultivo familiar e, ainda, antigos moradores de propriedades canavieiras. Enfim, entre antigos pequenos proprietários, meeiros, arrendatários e moradores - que por diferentes processos de mudança na utilização do solo e das relações de trabalho perderam o acesso à terra e viveram um processo de deterioração das condições de vida e trabalho - é que foram recrutadas as famílias que ocuparam Santa Fé.

Após a divisão da terra entre os trabalhadores, os padres sugeriram a organização do "roçado comunitário". Dentre as 80 famílias alocadas, apenas 30 aderiram voluntariamente ao projeto. A idéia era que *o roçado comunitário* formasse um "tronco de cooperativa", que dali resultassem benefícios visíveis para os participantes, o que, por sua vez, incentivaria a adesão posterior do conjunto dos agricultores de Santa Fé.

Recorda o mesmo presidente do sindicato que também participou da experiência pois, além de administrar, reside e tem roçado em Santa Fé:

> Aí tinha o roçado comunitário pra nós trabalhar junto, também. Cada um tinha também um roçadinho separado para plantar o que quisesse. E no comunitário nós ia trabalhar junto, nós ia dividir. Este era para tirar seco. O outro era pra comer. No primeiro ano nós tiramos 15 sacos de feijão mulatinho, aí guardamos. O padre deu silo e guardamos feijão. Aí conseguimos vender o feijão que nós fizemos.

O sucesso do primeiro ano garantido pela boa colheita, pelos "15 sacos de feijão mulatinho" guardados na safra, quando o preço é baixo, e vendidos na entressafra quando o preço é maior, não garantiu, no entanto, a ampliação do número dos participantes.

E possível perceber nas formulações dos agricultores certa desconfiança em relação à proposta do *roçado comunitário.* Desconfiança que parece estar, sobretudo, embasada nas experiências anteriores de trabalho em terra alheia de onde foram, por diferentes processos e mecanismos, afastados.

E esta desconfiança, ou cautela, que informou a atitude do primeiro presidente do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Arara, quando este diz que só aceitaria dividir as terras e alocar as famílias se fosse com "documento escrito".

Por outro lado, o lato de ser a Igreja quem avaliza a proposta do trabalho comunitário também não parece ser garantia inquestionável para os que se negaram a participar e nem para aqueles que participam. Entre os últimos, muitos dizem temer que "um dia a Igreja tome tudo de volta". Isto não quer dizer que expressem sua desconfiança em relação a D. José ou aos padres holandeses ("estes querem o bem do povo") mas falando de Igreja levam em conta que "os padres mudam e nunca se sabe quem vem", "os padres não são iguais", "tem padre aí botando pra fora de

terra da família dele e até de terra de santo".

De fato, este contexto, em que se confrontam formas de dominação internalizadas pelos agricultores e projetos inovadores que visam fortalecer relações simétricas, permite a análise de diferentes aspectos desta experiência que se faz a partir de setores da instituição Igreja.

*A igualdade almejada e as diferenças entre os participantes*

Certamente, o acesso à terra de Santa Fé teve, desde o início, particularidades. Quando os agricultores selecionados dizem "morar com padre" ou "morar na terra do padre" estão, ao mesmo tempo, se remetendo não apenas à subordinação que morar em terra alheia acarreta, mas à possibilidade de autonomia que pode ser visualizada nestes projetos que se propõem uma espécie de reforma agrária localizada.

Quando se diz "moro com o padre" ou "na terra do padre" explicita-se uma referência à propriedade da terra e a uma relação de subordinação ao seu proprietário. No início, conta o presidente do sindicato que dividiu os roçados, "eles tiravam o chapéu pra gente como se a gente fosse patrão deles". Porém, "morar com o padre" também coloca em cena um tipo de proprietário ideal que oferece a terra (na qual nunca antes haviam depositado seu trabalho) como um "dom" sem exigir contrapartidas em trabalho, produto ou aluguel da terra. Dando a "liberdade", de plantar, de colher, permitindo a autonomia. Contudo, "morar com o padre" ou na "terra do padre" implica ainda algo novo: um convite da Igreja proprietária que lhes dá acesso à terra para que se unam, se solidarizem e se igualem através do "trabalho comunitário".

Esta seqüência de diferentes imagens pode não ser incongruente para os "agentes pastorais", padres ou leigos, que pensam em termos de uma evolução progressiva da Igreja em direção a um compromisso com os "pobres e oprimidos". Mas não é assimilada da mesma forma pelo conjunto dos agricultores. No desenrolar do processo de assentamento das famílias e realização do *roçado comunitário,* atitudes de gratidão, lealdade, confiança e desconfiança se alternam, dependendo dos aspectos que estão em jogo. Mesmo entre aqueles que aceitaram e permaneceram no trabalho coletivo por três anos consecutivos, ainda havia lugar para dúvidas e indagações sobre o destino que teriam os frutos de seu trabalho neste "sistema de comunidade".

> Com a venda do feijão do roçado comunitário compramos 3 vacas, ainda chegamos a 28 cabeças. Mas começaram haver problemas. Uns continuavam, mas outros já de fora diziam a ele: não, vocês estão trabalhando nesta cooperativa e estes padres, ou outro, vão tomar tudo! Aí criou muitas idéias, entende? Depois com o tempo alguém disse: olhe, você vai atrás destes padres, eles vão mesmo tomar tudo. Aí as pessoas começaram a dividir o gado, ficou pra cada pessoa duas reses da maior ou três da menor. Ainda hoje tem gente que tem deste gado de cooperativa.

Porém, não foi apenas a "desconfiança" da Igreja/proprietária de terra o elemento que

desencadeou a divisão do "gado comunitário" e levou à desistência de alguns trabalhadores e à não-incorporação de outros. Existem outros elementos que parecem ter tido peso significativo.

> Quando o roçado começou a fracassar, continuamos mantendo, mas com menos pessoas, mesmo depois de ter dividido o gado. Aí entrou a turma da ACR (Associação Cristã Rural) para ajudar no trabalho comunitário. Aí eles entraram já pensando diferente. Já entraram pensando botar o trabalho abaixo. Querendo fazer mais reunião com o povo, discutir, ler mais a Bíblia. Achavam que do jeito que tava só servia pra enricar alguns, e outros trabalhar. Aí é que fracassou mais.

A partir desta citação podemos, logo de início, perceber conflitos e tensões que podem ter lugar entre os diferentes grupos que, sob a égide da Igreja Progressista, procuram realizar a alternativa Igreja/Povo de Deus, através do "trabalho de base".

Os padres holandeses que atuam em Santa Fé se orgulham de ter entregue a divisão e a administração das terras do patrimônio da Igreja ao Sindicato de Trabalhadores Rurais do Município. Porém, neste processo, Sindicato e "Terra de Igreja" se confundem. O fato de o presidente do Sindicato ser morador e administrador de Santa Fé implica uma contaminação de papéis. Ir ao sindicato ali, para os trabalhadores, tem sido procurar assistência médica ou dentária, ou então, procurar "um roçado nas terras do padre". E, por outro lado, esta via para se ter acesso à terra resulta em uma diminuição de espaço de divulgação de uma nova concepção de religião que una "Fé e Vida". É o presidente do Sindicato que administra, isto é, seleciona e aloca as famílias, resolve os conflitos.

As reuniões com os padres, com experiências anteriores em países do chamado Terceiro Mundo, ocorrem principalmente com o objetivo de implementar projetos - através de verbas conseguidas na Europa - que racionalizem os recursos econômicos, única maneira de, segundo eles, chegar à Promoção Humana nos "países atrasados". Outros como a ACR especializam-se em preparar "lideranças cristãs" através de treinamentos e encontros onde se atualizaria o método VER, JULGAR e AGIR.[18] Assim sendo, quando a ACR começa atuar em Santa Fé critica a forma de organização do *roçado comunitário* "querendo fazer mais reunião com o povo, discutir, ler mais a Bíblia". Com a chegada da ACR forma-se um outro subgrupo e se dá início a outra tentativa paralela de *roçado comunitário* que dura pouco tempo. Aparentemente porque os que dele participaram não moram ou já deixaram Santa Fé. Possivelmente, embora não se tenham maiores informações, porque enfrentaram problemas semelhantes.

Um outro aspecto, que está presente no depoimento acima, merece atenção: "achavam que

[18] É importante salientar que, por sua vez, ACR também recebe críticas de outros "grupos de Igreja" que utilizam o mesmo método (VER, JULGAR e AGIR). Estes dizem que a ACR não "desperta consciência política" dos agricultores. Apenas faz reuniões, que resultam em outras reuniões. Estas diferentes concepções refletem nas Comunidades Eclesiais de Base e, quando não há uma nítida divisão de território. explicitam-se tensões e conflitos que - geralmente - são contornados pela hierarquia.

do jeito que tava só servia pra enricar alguns e outros trabalhar". Esta questão nos remete a um processo de diferenciação que tem lugar e se acentua em Santa Fé.

Os motivos que são correntemente arrolados para explicar a não aceitação ou a desistência do *roçado comunitário* dizem respeito à falta de "esclarecimento do povo" sobre a importância da união de recursos escassos para "progredir", à "desconfiança do matuto" que não percebe as mudanças no seio da igreja e à interferência crítica de outro "grupo de Igreja" (a ACR) que prejudicou o andamento do trabalho e acarretou divisões. Porém, posteriormente, outros problemas de "ordem operacional" são geralmente apontados. Relata um trabalhador:

> Sempre é difícil, se as pessoas não são esclarecidas. Se a pessoa tem um pouco de comida e o outro não tem nada, a gente encontra dificuldade. Porque o que tem um pouquinho de comida tem mais tempo para trabalhar no comunitário. E quem não tem nada, tem mais dificuldade porque não tem nada; aí vai pro roçadinho dele lá. Porque lá pode fazer o que quer, plantar o que quer, comer no tempo que quer, e no roçado comunitário a gente não pode comer nada, entende? Outra dificuldade é porque um chegava às 7 horas, outro às 8h. Outro por qualquer besteira faltava ao trabalho, entende? Aí vai desanimando a turma: `não adianta a gente tá trabalhando pro fulano que não veio e não deu satisfação nenhuma (... )' Uns podia vir três dias ou quatro no trabalho comunitário. Aconteceu até de outros que podia mais e queria mandar trabalhador. E isto a gente não podia aceitar: porque pra fazer de outro escravo, não adianta.

E, também, o padre que orientou a experiência aponta para questões semelhantes:

> Acho que o problema do roçado comunitário é que ele já é um começo de cooperativa. E o problema é que o povo não tem o necessário para viver e então não tem com que cooperar. Uns tem 10 filhos, outro tem oito, outro tem um. Uns querem comer verde pra dar de comer em casa, outros já querem esperar amadurecer. É um problema enorme. Acho que a cooperativa só dá quando a pessoa tem mais do que precisa para viver...

Ou seja, o potencial de trabalho familiar (uns tem oito filhos, outro dez, outro um), as diferenças internas da "comunidade" (uns querem comer verde, outros querem esperar amadurecer) e, por conseguinte, a divisão do tempo de trabalho que pode ser dado ao "roçado comunitário" e ao roçado familiar interferem sobremaneira nas possibilidades de adesão às propostas de trabalho coletivo.

A trajetória anterior das famílias selecionadas, as diferenças em termos de momento de ciclo de vida[19] - que determina o maior ou menor número de braços para o trabalho que pode dispor em determinados momentos - e em termos dos diferentes recursos que dispõem ao chegar em Santa Fé[20] não é anulada como em um passe de mágica, por um projeto que pretende ganhar adesões

[19] Uma família que chega a Santa Fé com filhos adultos solteiros tem maior potencial de mão-de-obra familiar do que outra em que só há crianças ou que os filhos já tenham se casado. Sobre a importância de se levar em conta os diferentes momentos do ciclo de vida no estudo da economia camponesa ver: Garcia Jr., 1975.

[20] Os agricultores chegam a Santa Fé dispondo de diferentes recursos. Enquanto uns trazem consigo alguma quantia de dinheiro resultante da venda da terra, ou de indenizações conseguidas através dos sindicatos de outros municípios, ou de

através de "reuniões" onde se fala em união, solidariedade e igualdade. E, por outro lado, por paradoxal que possa parecer, apesar das boas intenções, a presença e a mediação da Igreja como provedora de recursos externos tende a acentuar esta diferenciação. De certa forma, o projeto é seletivo: quem tem mais comida tem mais tempo para trabalhar no *roçado comunitário,* quem pode esperar para vender na entressafra se adéqua melhor a um objetivo primordial do *roçado comunitário,* ou seja, guardar a produção para vendê-la em melhores condições na entressafra. Geralmente, como afirma o padre, "quem já tem o necessário para viver é que pode cooperar".

Atualmente, cerca de doze anos após a retomada da Fazenda Santa Fé, a experiência do *roçado comunitário* é tratada como um fracasso. Isto porque não ganhou novas adesões e de aproximadamente trinta famílias que iniciaram só ficaram 19, as quais a partir dali têm se associado para outras atividades. O "trabalho comunitário" - agora realizado através de uma cooperativa de criação de aves e de porcos, da utilização do trator, da construção de silos para guardar milho e feijão, reúne poucos agricultores de Santa Fé e se estende a outros agricultores da região, geralmente pequenos proprietários, que tenham interesse (e condições) de participar. Nestes projetos, que ultrapassam os limites de Santa Fé, a "Igreja" aparece como um agente externo que propicia meios financeiros e técnicos. Desempenhando um papel supletivo cumpre funções que não estão sendo assumidas pelos organismos estatais.

*Uma comunidade que comporta diferenças*

Dentro dos limites de Santa Fé, podemos visualizar uma "comunidade estratificada". Ali os agricultores se diferenciam não apenas em termos de melhor ou pior localização espacial no interior da propriedade, ou em termos de acesso diferenciado à terra (em quantidade ou qualidade), mas também em termos de participação nos projetos comunitários.

Um primeiro grupo se destaca. São aqueles que permaneceram no *roçado comunitário,* conseguiram manter e até aumentar o número das cabeças de gado que receberam na partilha. construíram e hoje são sócios de uma casa de farinha.[21] Têm seus sítios bem cuidados onde reúnem casa e roçado. Participam, junto a outros agricultores da região, dos "projetos do padre".

Outros também têm acesso à moradia e à terra para roçado junto ou distante das casas. Estes, porém, não participam das "reuniões e dos projetos do padre". Dizem que tais projetos "são bons pra outros que têm condições". E, por outro lado, ressaltam as vantagens de estar em Santa Fé. Ali

"acordos" feitos com grande proprietários, ou mesmo da "venda" do roçado que não chegaram a colher, outros chegam, como diz um agricultor, "sem nada, como passarinho no vôo"!

[21] A casa de farinha foi construída por 10 agricultores, começaram juntos "pegando logo no tijolo". Estes utilizam gratuitamente a casa de farinha, e os outros pagam "a conga". Dizem que a "conga" ali é menor que em outros lugares: "é só um litro e meio para cada cuia de farinha." Juntando "as congas" que são pagas por aqueles que a utilizam, vão

não se paga "condição", isto é, não são obrigados a trabalhar na cana, no agave, no algodão "da fazenda", como faziam em outras propriedades em que moravam. Ali não se troca de roçado todo ano, como ocorre em outras propriedades onde o acesso à terra está relacionado ao desmatamento de áreas e subordinado às necessidades da pecuária.

Existem, ainda, outros que têm apenas a casa em Santa Fé e trabalham "fora", seja em trechos de terra que conseguem para "botar roçado", seja de "alugado" em outras propriedades, puxando agave principalmente. Alimentam a esperança de conseguir um "roçado em Santa Fé quando vagar algum canto". E, apesar da propriedade estar superpovoada, abrigando cerca de 120 famílias, esta possibilidade não está anulada, pois há um movimento constante de entradas e saídas. Morar em Santa Fé para eles é estar "liberto", é poder trabalhar "em qualquer canto". E, quando se pergunta pela diferença entre morar em Santa Fé e "morar nas pontas de rua" a resposta é imediata: "Porque eu acho melhor vir pro sítio, aqui a gente cria, cria galinha, cria ovelha, cria porco, cria amarrado mas cria, na rua a gente não cria nada."[22]

No arruado, isto é, nas muitas casas contíguas que foram sendo construídas logo na entrada da propriedade, vivem velhos aposentados pelo FUNRURAL, mulheres com crianças enquanto seus maridos trabalham nas usinas próximas, em João Pessoa e até no sul do país.

Se olharmos Santa Fé de determinado prisma, isto é, se pensarmos em termos dos resultados esperados por aqueles que defendiam um projeto cooperativista, cujo passo inicial seria a adesão voluntária ao *roçado comunitário,* poderíamos constatar que, de certa forma, os ideais de "união, solidariedade e igualdade" são hoje apenas uma quimera. No entanto, o conjunto de trabalhadores que vivem em Santa Fé não partilha da mesma maneira deste sentimento de "fracasso" que muitas vezes permeia o discurso dos padres e dos agentes. Atribuem outros sentidos ao "morar na terra do padre" que só podem ser compreendidos quando levamos em conta suas trajetórias de vida em termos de acesso à terra e condições de trabalho.

Assim, ainda que naquela propriedade os "que chegaram primeiro e tinham mais condições" paguem "dias de serviços" a outros da mesma "comunidade". Ainda que estes mesmos que utilizam o trabalho de outros construam casas e as vendam para os que chegam.[23] Ainda que apenas alguns se beneficiem de técnicas e insumos mais modernos, enquanto outros apenas repetem técnicas tradicionais. E, ainda que apenas alguns tenham reconhecido a importância de se associar na casa de

---

juntando os sacos de farinha e depois dividem entre os sócios.

[22] Porém, quando se pergunta por que não participam do projeto de criação de porcos de comunidade, dizem: "o porco do padre come muito e só come ração comprada."

[23] Interessante notar que o fato de alguém construir uma casa e vendê-la a outros em Santa Fé não é motivo de espanto ou indignação. Diz uma moradora: "O chão ninguém compra é do compadre Manuel (presidente do Sindicato), é do padre, mas a casa se o outro fez tem que comprar, fez com o trabalho dele, gastou dinheiro, tem que comprar. É o trabalho dele! Vou pagar aos poucos, mas vou pagar."

farinha para lograr melhores resultados econômicos, enquanto a maioria lhes paga a tradicional "conga" (quantidade de farinha proporcional ao produto beneficiado) para utilizá-la, há pelo menos um sentimento comum que é hoje partilhado por todos. Após estes doze anos da "experiência de Santa Fé", todos diferenciam o morar naquela "terra de Igreja" e o "morar na terra dos outros".

> Aqui é um canto calmo. É o nosso canto. É o mesmo que ser meu. Sei que ninguém vai me tirar daqui. É meu enquanto eu morar, até morrer.

Isto não quer dizer que não existam tensões no interior de Santa Fé. O mesmo fato de alguns estarem aumentando suas cabeças de gado e se associando para "cercados coletivos" é fonte da tensão, pois "se aumenta a terra pro gado diminui pra agricultura". O sucesso econômico de alguns implica menores possibilidades de acesso à terra para outros. No entanto, por outro lado, um denominador comum assegura, em determinado nível, um sentimento comum de "liberdade". Pagando o "INCRA da Terra", isto é, a parcela do imposto territorial proporcional à quantidade de terra que utilizam, comprando ou construindo suas casas e benfeitorias sobre aquela "terra de Igreja", os trabalhadores se acreditam, ao mesmo tempo, estáveis e "libertos". Santa Fé realiza a possibilidade de "morar sem sujeição". Isto é, ainda que seu acesso à terra seja desigual e mediado pela Igreja, um elemento ideológico faz com que valorizem positivamente sua situação: ali se tem liberdade de ir e vir, de locomover-se, "de trabalhar em qualquer canto", de realizar ou ter esperança de realizar o trabalho familiar e autônomo, de decidir no interior da família estratégias de vida frente os recursos disponíveis.

E este elemento ideológico, que se expressa na noção de "liberto" em oposição a "sujeito", só ganha sentido, só pode ser compreendido quando se compara a situação em que se vive em Santa Fé com aquelas que existem em outras grandes propriedades da região, onde o acesso à terra é cada vez mais precário e tem como contrapartida diversas formas de subordinação e exploração. São estas comparações que os agricultores que vivem em Santa Fé fazem o tempo todo.

## 2 - NO ENGENHO AVARZEADO: MORADORES OU SÓCIOS?

O Avarzeado, por sua vez, está situado em uma região canavieira em que predominam grandes propriedades com seus engenhos de rapadura e aguardente e "foi herança do Bispo de Maceió ao Monsenhor Odilon que posteriormente doou à Arquidiocese" (Tanezini, 1980:3). Em 1973, através de ação jurídica, postulada pelo advogado da Arquidiocese, consegue-se a não renovação do contrato com o rendeiro e a Igreja assume a propriedade. Aqui não se tratava de selecionar famílias, já existiam moradores. Neste caso, a arquidiocese sempre levou em conta a localização da propriedade em uma área canavieira, distante apenas 6 km da maior usina da Paraíba, a usina Santa Maria. Considerando que a cana seria "mais rentável para os próprios trabalhadores",

evitou-se que se retalhasse a propriedade para o cultivo de mandioca, milho e feijão. Conta um morador: "nós queríamos mesmo era arrendar o terreno de acordo com a necessidade de cada um, 5 ha um, 2 ha outro, 10 ha para outro. A maioria dos moradores não queria engenho, mas foi decidido ser engenho mesmo" (Eplar, 1976:22).

Sem abrir mão, portanto, do plantio de cana, a Diocese elabora *o Projeto Engenho Avarzeado,* financiado pela Fundação Interamericana, implantado em dezembro de 1974. Este projeto visa, "através de um trabalho de conscientização dos moradores, fazer com que eles se tornem agentes do processo de transformação das suas condições de vida e, portanto, agentes do desenvolvimento da comunidade".[24] Nestes termos o engenho deve, pois, funcionar através de um trabalho "com o povo em sistema de cooperativa que inicialmente abrangerá o pessoal da propriedade, podendo em uma fase mais adiantada, atingir as famílias vizinhas". Por outro lado a equipe responsável pelo projeto "tem como estratégia o trabalho com os moradores, desempenhando assim o papel de animador e estimulador do processo de descoberta, pelos moradores, de suas capacidades de se organizarem para resolução de seus problemas".[25]

A idéia de uma cooperativa tanto para o trabalho agrícola como para a transformação da cana em rapadura e aguardente no engenho, parece não ter contado, desde o início, com o entusiasmo dos moradores. Acreditava-se, no entanto, que tratava-se de uma questão de tempo e de um trabalho educativo.

Assim, mesmo contando com a resistência dos moradores, o projeto começa a se desenvolver através de uma equipe de Promoção Humana formada por um médico, um agrônomo e uma assistente social e de uma equipe local composta de quatro membros: o encarregado do campo (determina o valor das diárias, quem vai trabalhar no campo, áreas a serem plantadas e supervisiona os trabalhos), o encarregado do engenho (determina as atividades do engenho: quantidade e finalidade da cana moída e supervisiona os trabalhos do engenho), o motorista (responsável pelos veículos, pelas máquinas do engenho e casa de farinha e pela organização de viagens), o tesoureiro (efetua pagamentos, faz a contabilidade e se responsabiliza também pelo trabalho de evangelização).[26]

Este projeto não dá os frutos esperados: nem a nível do "trabalho educativo" que deveria se dar "através de atividades concretas", nem a nível de possibilitar a rentabilidade econômica da propriedade. Conta D. José Maria Pires, arcebispo da Paraíba:

> A diocese gastou rios de dinheiro com aquilo, fizemos projetos para Europa e para

---

[24] Cf. *Projeto Avarzeado,* Arquidiocese da Paraíba, abril de 1974.
[25] Cf. Espiar, 1976, p. 22.
[26] O "trabalho de evangelização" era feito na Casa-Grande, sábado à noite, no "Culto ao Senhor", e domingo de manhã no catecismo.

> os Estados Unidos. Veio dinheiro. Se manteve equipe técnica: com médico, engenheiro agrônomo, assistente social e professora. Mas no passado o Avarzeado só deu sinais negativos. O povo não assumia, não reivindicava. Porque aquilo não era para render para a Diocese, como não rendeu. Era pra se investir em um tipo de promoção humana.

Do ponto de vista da Igreja, portanto, "no passado o Avarzeado só deu sinais negativos". Porém, do ponto de vista dos moradores, o fato da Arquidiocese ter "tomado conta do engenho" já foi vivido como algo positivo.

*Morar e ser liberto?*

> Então D. José chegou, que ele achou os papéis pra mode de tomar conta do Avarzeado, hoje ele é o dono, dos papéis, a terra sendo da santa. Quando D. José tomou conta de lá, pra cá ele não arrendou com ninguém. O último rendeiro o povo não achava bom, o povo achava ele carrasco no serviço puxava muito no serviço. Aí neste tempo D. José chegou pra tirar seu N. Aí a diferença foi grande: nós mora aqui mas somo liberto. Não tem mais condição. A condição é a precisão, trabalha um dia, dois na casa, conforme a precisão. Mas o homem não obriga.

Assim, ainda que a queixa comum das diferentes equipes de Promoção Humana e agentes pastorais que, após a equipe inicial, passaram pelo Avarzeado seja "a passividade do povo", "a falta de união para o trabalho comunitário" e a resistência a propostas cooperativas, já que os trabalhadores "não assumiam a propriedade e nem ao menos reivindicavam nada", para as 26 famílias que ali moravam o fato da Diocese "tomar conta" acarretou mudanças significativas em termos das condições de morada.[27] Tradicionalmente a morada está ligada à idéia de "cativeiro, de sujeição". Nas palavras dos próprios trabalhadores do Avarzeado, "morar" com alguém acarreta em:

> Dever trabalhar no canto que mora. Isto é, condição. Antes a condição aqui era inteiriça. Na moagem trabalhava pra fazenda até dia de domingo, às vezes até a boca da noite.
> O povo tá acostumado ao cativeiro. Quem mora tá sujeito à condição. Condição de limpar mato, cortar cana. Condição é os dias que tem que trabalhar pra fazeda.
> Fora da moagem é menos. Mas na moagem trabalhava pra fazenda 5 a 6 dias. Morador fica sujeito direto.
> Quem mora, come de barracão.

Se a sujeição, isto é, o direito do patrão dispor da força de trabalho que vive sobre suas

[27] 12 Sigaud (1977:3) assim descreve o sistema de morada na *plantation* açucareira de Pernambuco: "Ao tornar-se *morador* de um engenho, através do ritual de *pedir moradia,* o trabalhador recebia como concessão do proprietário uma casa e a possibilidade de trabalhar em troca de alguma remuneração, bem como acesso a um pedaço de terra para cultivar os produtos de subsistência, o acesso ao barracão da propriedade, onde podia se abastecer daquilo que não produzia, quer porque não pudesse ir às feiras, quer porque fosse impedido pelo proprietário, e ainda o acesso aos rios e matas do engenho, que lhe garantiam água e lenha. Como *morador* podia também criar alguns animais domésticos. A contrapartida ao proprietário que tudo isso lhe assegurava consistia no estar totalmente à sua disposição para o que fosse necessário dentro da propriedade, o que tanto significava um compromisso em relação ao fornecimento de sua força de trabalho e a de sua família para o trabalho na cana, como o compromisso de não trabalhar para nenhum outro proprietário". O termo morada, como afirma ainda Sigaud (1977:2) (de uso corrente também na Paraíba), é tomado para designar o sistema específico de relações que vinculava o proprietário à força de trabalho na *plantation* açucareira. Para

terras, já é um fato "no tempo do senhor de engenho", a "chegada das usinas" (Tanques e Santa Maria) é vivida como "sujeição maior" e "privação do sítio e criação de animais". Na verdade, quando se referem à Usina, descrevem de fato as atuais condições de trabalho na área.

> Aqui por perto tem muita propriedade. De primeiro era tudo como engenho. Hoje só tem dois. É esse daqui (do Avarzeado) e outro ali embaixo. A usina foi acabando tudo. Faz desgosto a gente ver as propriedade (... ). A usina foi comendo e cadê sinhô de engenho?
> E a sujeição da usina é pior. Até dia santo o povo trabalha.
> Lá na terra de usina é pra trabalhar mesmo.
> Em terra de Usina o sítio é pouco e não dá pra criar.
> Trabalha até doente.

Quando a Arquidiocese assume o Engenho Avarzeado, duas diferenças são, logo de início, notadas. Começam a fazer "reuniões com o povo" e se permite o plantio no roçado familiar e a criação de animais. Conta D. José Maria Pires:

> Quem quer trabalhar na cana trabalha e a Diocese paga o dia, agora quem quer fazer roçado faz e a Diocese dá a terra. Então começaram a diminuir a área da cana e aumentar cada vez mais a área da roça. Tem milho, feijão, até arroz tem lá. Não planta quem não quer. Agora quando o sujeito quer ganhar um dinheirinho, invés de ir para o roçado, ele vai trabalhar na cana. Deixa de trabalhar no roçado dele e vai trabalhar na cana.

Esta diferença é expressa em termos comparativos pelos moradores tendo como referência, porém, o mesmo modelo da morada.

> Aqui não tem a condição. Trabalhar um dia, dois dias e em casa. Vai trabalhar na fazenda de boa vontade, o homem não obriga. A gente trabalha na cana porque a precisão obriga. O camarada trabalha porque a precisão é da gente. A condição é da gente. Porque passarinho fora da gaiola é diferente do que tá dentro de casa, é mais visto.
> Aqui, graças a Deus, a gente não come de barração, só de feira.
> A diferença é que a gente mora aqui e somos libertos.
> O povo fica doido pra vir morar aqui. Aqui é mais maneiro pra gente. Aqui tem condição tanto pra trabalhar na cana, como pra trabalhar pra si mesmo.

Ora, a partir deste modo de pensar, ou seja destas "categorias e modelos de pensamento forjados na prática de morador" (cf. Sigaud, 1977:16), é possível entender por que um projeto de trabalho comunitário e cooperativo não encontra eco entre as famílias do Avarzeado. Conta o atual presidente da Federação dos Trabalhadores da Agricultura da Paraíba (FETAG, PB)

> Eu tive lá uma ou duas vezes pra orientar os trabalhadores, a pedido da Diocese, porque os trabalhadores estavam receosos. Já acostumados no cativeiro, à sujeição, não queriam uma mudança tão grande assim. É como diz o matuto: quando a esmo-la é grande demais o santo desconfia. E acho que eles estavam desconfiados da esmola grande.

"Quando a esmola é grande demais o santo desconfia", ou seja quando a proposta de

---

uma análise aprofundada das regras da morada, ver Palmeira, 1976.

mudança não está respaldada em lutas dos próprios trabalhadores, e aparece como uma dádiva, gera desconfiança. Por outro lado, respaldado na sua prática de morador, o trabalhador do Avarzeado visualiza na situação em que a Diocese "toma conta" uma possibilidade de administrar a sujeição. Em outras palavras, de equacionar *sujeição e precisão.* Trabalha-se na cana quanto se julga necessário para as necessidades da família. Morar e ser liberto ("a diferença é que a gente mora aqui e somos liberto") significa aumentar a possibilidade do trabalho familiar. O trabalho na cooperativa, nestas condições, ainda é compreendido como "trabalho alugado", pois não permitiria ao trabalhador decidir sobre o *quantum* de trabalho a partir das necessidades de sua família. E, "sendo pra trabalhar alugado todos eles é ruim. Agora sendo pra trabalhar pra mim pode ser o serviço mais enrascado que tiver, sendo pra mim mesmo é assim como abrir um pão no meio e comer".

Com esta argumentação não estou querendo apontar na direção do individualismo, ou da dificuldade inerente ao "homem do campo" de associar-se, de aceitar propostas de coletivização. Estou apenas procurando apontar para certas mediações que devem ser necessariamente feitas se quisermos compreender quais as repercussões de certos projetos de Igreja entre os moradores de uma área de plantação canavieira. Reafirmando a idéia de que a atuação da Igreja não se faz em um espaço vazio de relações sociais, é necessário partir de tais relações para compreender a possibilidade de realização dos projetos. Rotulá-los, apenas, em termos de sucesso e fracasso é perder de vista aspectos significativos destas experiências.

*O engenho Avarzeado: consensos e conflitos*

Por um lado, podemos dizer que a existência do Avarzeado, como "terra de Igreja", tem importância enquanto contraponto que coloca em evidência as péssimas condições de trabalho e remuneração das propriedades da região. Ou seja, no Avarzeado as diárias ou o pagamento por produção são ligeiramente mais altos que em outras propriedades; enquanto em outras propriedades diminui cada vez mais a área para o plantio de subsistência, nos 360 ha do Avarzeado o morador delimita a dimensão da área a ser plantada de milho, mandioca e feijão; no Avarzeado é reduzido o número de dias por semana que o morador trabalha para a propriedade; há liberdade para vender e comprar nas feiras; quando o engenho moía, havia uma pequena participação na produção do engenho (todo morador recebia cada dia em que trabalhava para a propriedade uma rapadura e cada família tinha direito a dois litros de mel por semana); há liberdade de criar animais; e para alguns há ainda o privilégio de possuir um "partido" de cana na propriedade.[28]

Por outro lado, naturalmente, neste processo onde agentes pastorais e trabalhadores, e

[28] 13 Entre os 26 moradores há 3 ou 4 "que receberam partidos de cana para cultivar para si". (Espiar, 1977:9)

mesmo trabalhadores e trabalhadores em diferentes posições, atribuem sentidos diferentes aos mesmos fatos há lugar para conflitos e tensões.

Após tentar diferentes formas e de enviar diferentes equipes para a área, a Diocese, "já desanimada com os efeitos negativos do Avarzeado", procura simplificar o sistema: designa um padre para supervisionar o "trabalho na cana" e cuidar da parte econômica e escolhe entre os moradores, "e com os moradores em reunião", um administrador. Neste processo, desentendimentos preexistentes entre os moradores, cujos motivos vão desde aqueles de ordem pessoal até outros que diziam respeito à autoridade e divisão de trabalho, ao trato dos animais, ao uso de áreas e instrumentos coletivos se acirram. Há, hoje, no Avarzeado dois grupos, pelo menos, que se contrapõem.

O primeiro coloca-se ao lado do morador/administrador e do padre. Para estes o problema do Avarzeado é econômico e trata-se de viabilizar a propriedade que até então só absorveu financiamentos e não permitiu nenhum retorno à Diocese. Segundo o morador/administrador foi "a liberdade que atrapalhou". Isto é, o fato de os moradores só trabalharem na cana quando desejam é que ocasiona o "desmantelo" da propriedade.

O segundo, composto de nove famílias de moradores, se identifica como uma nascente "comunidade eclesial de base" e propõe hoje outras formas de trabalho coletivo. D. José se refere a este grupo:

> No ano passado eles me mandaram uma pequena carta dizendo que tinham algum assunto para tratar comigo. Quando cheguei lá, fomos para a casa da Escola. Pela primeira vez eles tomaram a palavra e fizeram uma série de reivindicações:- 1) Que eles mesmos administrassem a casa de farinha. 2) Que a Diocese dissesse para eles qual era o resultado da cana plantada e vendida pra usina, pois eles não sabiam quanto aquilo tava dando. 3) Que eles podiam administrar também esta parte da cana. Então me parece que agora o trabalho de vários anos começa a dar resultado. No passado foi um fracasso.

Este grupo ficou conhecido como o "pessoal dos seminaristas". Isto porque enquanto a organização do trabalho na cana estava nas mãos do padre, em 1981 foi instalado na casa-grande um Seminário Rural. Os seminaristas não trabalhavam na cana, tinham apenas seu roçado e iniciaram, por outro lado, um "grupo de reflexão à luz do evangelho". Nove famílias "se convertem à fé renovada", e procuram unir, em seus termos, "o evangelho à vida". Começam a limpar a cana em mutirão, diferenciando-se dos restantes. Questionam, através destes mediadores, a propriedade da terra. E, veiculando uma concepção de Igreja, concluem que se "a terra é da Igreja, é do Povo". E é neste contexto que passam a reivindicar junto ao Arcebispado maior controle e participação no Avarzeado.

Os outros os criticam, acham que "isto não vai dar certo" e dizem preferir o "sistema

antigo", defendido pelo padre, que assegura pela "precisão" certos dias de trabalho na cana e pode garantir a safra anual da propriedade.

Embora o seminário tenha sido transferido para outro local após, creio, um ano e meio de existência, há atualmente no Avarzeado u n conflito que distingue não apenas concepções diversas de "trabalho de base" que convivem sob a égide da "Igreja Progressista", como também contrapõe grupos de moradores que se expressam diferenciando-se entre si. Tem sido necessária a interferência de terceiros - agentes pastorais e membros da hierarquia - com o objetivo de acalmar os ânimos e restabelecer formas de convivência.

Mesmo sem saber como terão se resolvido as questões entre os diferentes grupos, para os objetivos deste trabalho cabe indagar sobre as condições nas quais eles se originaram e se conformaram.

Durante muitos anos a relação entre os moradores do Avarzeado e a "Igreja Progressista" parece não ter acarretado mudanças estruturais em termos de relações de trabalho, nem em termos da religiosidade preexistente. As relações de trabalho, em que pesem as atenuantes que as fazem "mais humanas", continuaram sendo pensadas tendo como referência o modelo de morada.[29] Quanto à religiosidade preexistente, em um processo cujo ponto fundamental era a organização das atividades produtivas (cf. Esplar, 1977:26), a grande inovação foi utilizar a casa-grande, anteriormente espaço reservado e privado dos patrões e arrendatários, para o "culto do senhor" no domingo à noite, e para o "catecismo" no domingo de manhã. No entanto, ao que parece, estas atividades, inicialmente dirigidas por um membro da equipe local, o tesoureiro do engenho, e posteriormente por sua sobrinha, não eram colocadas como alternativas excludentes às práticas e concepções de religiosidade tradicional. Ao mesmo tempo que freqüentavam o "culto" e o "catecismo", e faziam destes encontros também momentos de lazer, os moradores mandavam "rezar mau-olhado" (Esplar, p. 15), promoviam terços e novenas em suas casas (Esplar, p. 18) e esperavam ansiosos os dias em que o padre ou mesmo o arcebispo viesse "dizer a missa".

Em seguida, quando a primeira equipe se desestrutura e passam a tomar conta do Avarzeado outros padres ou leigos que ali não viviam, parece não ter havido nenhum "trabalho" sistemático de "evangelização", e os moradores continuam o exercício de sua religiosidade costumeira, sempre aguardando a presença daqueles que podem "dizer a missa". Quando, entretanto, passados cerca de

[29] Descrevendo as vantagens de se morar no Avarzeado assim se expressam os trabalhadores: "(...) e vai trabalhar na fazenda de boa vontade. O homem *não obriga." "(...)* só não bota roçado aqui se tá preguiçoso. É uma terra descansada. Não tem aperreio. *O patrão* vive pra lá." "(...) ninguém obriga a trabalhar, mas *é dever* trabalhar no canto que mora. *É obrigação* que nem obrigação de pai e mãe." Por estas expressões sublinhadas podemos perceber a atualização do modelo da morada (sobre as regras da morada ver Palmeira, 1976). Ainda que em outros contextos falem em D. José como "um santo", quando se trata de descrever as condições de trabalho utilizam as categorias *o homem, o patrão* sublinhando *o dever e a obrigação* que têm com quem lhes dá a *morada.* p. 15).

seis a sete anos da retomada da propriedade pela Diocese, surgem os seminaristas portadores e divulgadores de um discurso religioso "novo" que se pretende totalizador, unificador da FÉ e da VIDA, estes já encontram entre determinados moradores predisposição para a adesão. Isto porque, em primeiro lugar, há neste momento uma separação de papéis, até então inédita, entre os padres ou leigos que "tomam conta da propriedade", e os padres ou futuros padres que os convidam para "refletir à luz do evangelho". Em outras palavras os seminaristas, ainda que estejam ligados à Igreja/proprietária da terra, ao não desempenharem o papel de organizadores da produção, livram-se das classificações clássicas que os aproximaria da figura do patrão ou seus prepostos no interior da propriedade canavieira. Por outro lado, passados alguns anos de experiências com a Igreja (tanto com equipes "de fora" quanto com o padre encarregado ou com morador/administrador), ainda que os moradores do Avarzeado se reconheçam como privilegiados em relação a outros moradores da região, já existe espaço para expressão dos conflitos inevitáveis entre agentes sociais que ocupam posições diferenciadas na "comunidade" do Avarzeado. Seja em termos de trabalhadores e organizadores da produção, seja em termos de diferenciação entre os próprios moradores.

Neste contexto é possível pensar, e se indagar, sobre a posição no interior da propriedade daquelas nove famílias que, através de um discurso religioso inovador, aderem ao "mutirão", reivindicam a direção da casa de farinha e a administração do engenho. Entre elas não estão aquelas poucas que possuíam "partidos" de cana no interior da propriedade, nem aqueles que possuem alguma "reserva" cristalizada em uma ou outra cabeça de gado. Nem mesmo aqueles que "botaram" um pequeno "negócio pra vender um "quebra-galho" para outros moradores da propriedade. Entre as nove famílias estão, predominantemente, aquelas cuja reprodução social no Avarzeado se dá nos limites próximos à mera sobrevivência. São estes que, vivendo uma situação de permanente crise, estão predispostos naquele contexto a "aderir" ao novo discurso.

O que estou querendo sugerir, uma vez mais, é que em que pesem os objetivos do *Projeto Avarzeado* a longo prazo fazer com que os moradores "possam vir a se tornar proprietários da terra, não individualmente, mas em cooperativa" (Esplar, 1977:23), em termos empíricos e teóricos a viabilidade do projeto fica comprometida quando se trata de uma experiência isolada que traz em seu bojo não só a marca das relações sociais vigentes anteriormente, como a necessidade de reproduzi-las para assegurar as relações com a usina, com as agências financiadoras, enfim com os padrões do complexo agroaçucareiro. Neste processo, contraditório por natureza, é inevitável que a almejada "igualdade" dê lugar à disputa pelo poder, formas claras ou dissimuladas de coerção, diferenciação e até conflitos entre os moradores.

Por fim, é importante ressaltar que muitos moradores do Avarzeado sequer são sócios do Sindicato dos Trabalhadores Rurais do município; suas identificações, divergências, reconhe-

cimentos e reivindicações se circunscrevem no âmbito da Igreja. E há ali, na verdade, uma ambigüidade permanente: entre sua situação real de moradores - sem carteira assinada e, por conseguinte, sem direitos trabalhistas assegurados - e as aspirações da Igreja de que os trabalhadores assumam e reivindiquem a forma cooperativa da empresa.

## 3. ALAGAMAR: NA LUTA PELA TERRA, A HORA E A VEZ DO TRABALHO COLETIVO

A Grande Alagamar compreende uma área de 13.055,832 ha divididos entre 21 sítios e fazendas. Por sua extensão abrange não só uma área de expansão da pecuária na Paraíba, como também a área considerada prioritária para o plantio de cana e destilarias de álcool.

O conflito entre os trabalhadores foreiros, posseiros e rendeiros e novos proprietários inicia-se em 1975. Interessados na criação de gado e na expansão da cana-de-açúcar os novos proprietários, que adquirem as terras dos herdeiros logo após a morte do antigo dono, iniciam um processo de expulsão atingindo de forma diferenciada cerca de 700 famílias que ali viviam e trabalhavam entre 3 e 73 anos.

Oferecem indenizações que não são aceitas e, ao mesmo tempo, utilizam diferentes formas de pressão para expulsar os trabalhadores. Derrubam casas, invadem sítios, cercam a terra para o gado. No entanto - nos diferentes momentos deste conflito que se estende até os dias atuais - rendeiros, posseiros e foreiros resistem na terra apesar das mortes, das ameaças, abortos de mulheres, espancamentos e prisões. Enfrentam juntos, e sem armas, os jagunços e a polícia que em certa ocasião se instalou ali, teoricamente para "protegê-los".

O Sindicato dos Trabalhadores Rurais, logo de início, encaminha através da Federação dos Trabalhadores da Agricultura da Paraíba (FETAG-PB) documentos à Assembléia e às autoridades competentes pedindo providências. No decorrer do processo, Sindicato, Federação e posteriormente a Confederação Nacional dos Trabalhadores da Agricultura (CONTAG) estiveram presentes através de levantamentos, denúncias, encaminhamento de relatórios e ofícios. Todavia o movimento, hoje conhecido nacionalmente, é - geralmente - relacionado ao Arcebispo D. José Maria Pires. É visto como "fruto do trabalho de base da Igreja", um exemplo de CEB.

A atuação da Igreja se deu em diferentes níveis. A nível da denúncia: através da Imprensa, através da produção de folhetos, jornais e cartilhas, através do envio de relatórios à CONTAG, CNBB, OAB, ONU, Anistia Internacional, OEA etc... A nível de auxílio financeiro, proveniente de coletas. A nível jurídico, através do advogado do Centro de Defesa dos Direitos Humanos ligado à Arquidiocese que acompanha de perto a atuação do advogado da FETAG-PB e acompanha minuciosamente toda a documentação referente ao conflito. Enfim, a Igreja divulga o conflito

suscitando apoios de diferentes entidades e segmentos da sociedade. Assim como critica publicamente a posição do governo do Estado e do Secretário de Segurança. E por outro lado, faz com que o governador vá pessoalmente, junto com D. José, libertar freiras e agentes pastorais que são presos na área.

De fato, no caso de Alagamar, ainda que a Federação dos Trabalhadores Rurais aceitasse o Arcebispo e o Centro de Defesa dos Direitos Humanos da Arquidiocese como parte da discussão, e ainda que a Igreja não "quisesse assumir a representação de classe" e desta forma não tenha havido uma ruptura entre as duas entidades, existiram vários momentos em que a tensão e a disputa pela condução pelo movimento ficaram evidentes.

No entanto, embora haja estes e outros aspectos importantes a serem tratados na história de Alagamar, é sobre o mutirão e o *roçado comunitário* como formas de resistência que nos deteremos aqui.

Em 1978 Alagamar já era considerada uma área de tensão social. A desapropriação era a bandeira de luta do movimento. Porém, nas vésperas das eleições de 1978, o então presidente Geisel visitando o nordeste desapropria apenas 2000 ha da área, o que possibilitaria o assentamento de somente 250 das 700 famílias. E é sobre a área desapropriada que é organizada, em 1980, uma cooperativa de produção e comercialização por imposição dos organismos estatais, no sentido de fomentar a divisão entre os trabalhadores e o controle da área. Neste contexto a cooperativa, que consegue de início a adesão de cerca de 24 agricultores, é rejeitada pelo conjunto de trabalhadores que nela vêem um instrumento de desmobilização. Por outro lado, no processo de luta de Alagamar o mutirão e o *roçado comunitário,* formas de trabalho coletivo, são considerados instrumentos eficazes de organização e resistência.

O primeiro argumento que é utilizado para explicar as iniciativas do *roçado comunitário,* assim como dos mutirões, é a "segurança do pessoal". De início, com a tensão que havia na área, "não dava para a gente trabalhar cada qual no seu roçado, então a gente trabalhava todo mundo no roçado de todo mundo".[30] Depois, "começamos a plantar a roça de mandioca. Eles diziam: `Não plantem que nós vamos soltar o gado em cima.' Mas todo mundo plantou. No começo cada um plantava na sua, mas depois fomos plantar na roça comunitária. O terreno era pequeno, não dava nem um hectare. Em um dia, cinqüenta e dois homens plantaram três mil covas de mandioca. Quando a roça estava toda emandiocada, veio um proprietário com três capangas armados de revólver. Neste dia o pessoal estava limpando a roça, vieram e perguntaram: `Com ordem de quem vocês plantaram a mandioca?' `Com ordem de nós mesmos.' O proprietário não saiu do carro, só os

[30] Entrevista com agricultores de Alagamar.

capangas arrancaram a roça toda. Eram 52 homens com enxada na mão. Uns quiseram esquentar mas a gente disse: `não, ninguém vai esquentar, vamos ver a reação deles.' Os capangas meteram a mão na roça, arrancaram a roça todinha e deixaram a mandioca em cima da terra. Os 52 homens ainda quiseram arrodear o carro mas uns foram segurando e não deixaram ninguém mexer com eles". (cf. CEDI n° 10, 1982:32/33)

A cada ocorrência deste tipo os trabalhadores procuravam o Sindicato e a Federação e colocavam mais uma ação na justiça. Através deste tipo de "resistência pacífica" também enfrentaram pistoleiros e polícia que os impediu de derrubar o cercado do gado que estava invadindo e destruindo a lavoura de mandioca.

Sobre o plantio em novas áreas, através do *roçado comunitário,* vejamos o relato do então advogado da Comissão dos Direitos Humanos da Arquidiocese da Paraíba, Dr. Wanderley Caixe:

> O roçado comunitário surge em todo o Brasil a partir de outra prática jurídica na questão. Isto ai a gente vem discutindo há muito tempo. Você pode dar uma conotação religiosa porque foi realizado no âmbito da igreja. E se aproveita aquilo para dar um conteúdo cristão. Mas ele surgiu dentro da própria necessidade de ocupação de terreno, esta questão de posse. Esta era a grande questão. Então, na medida em que o agricultor passava a ocupar outra área também para lazer direito, quando você cria direito, você cria uma consciência junto. Não dá pra separar as coisas (...) Se em outras situações o cara vai hoje e não vai amanhã, ali ele vai. Ele só faz isto diante de uma situação de perigo. Na medida em que você faz uma reflexão com ele, é o seguinte: a área que você não estiver ocupando o proprietário vai ocupar na justiça... Então esta necessidade nasce em função da defesa da posse. É isso que determina o sucesso das roças comunitárias em Mucatu e Alagamar.

Há, portanto, uma vertente jurídica relativa "ao criar direito de posse", que explica e incentiva o *roçado comunitário.* Os agricultores estão cientes disso, como se expressou um deles: "porque primeiro tinha que plantar roça para segurar a terra." Assim, em "uma situação de perigo", *o roçado comunitário* torna-se prioritário em relação ao roçado familiar: "se em outras situações o cara vai hoje e não vai amanhã, ali ele vai." Ou seja, com o objetivo de garantir o acesso à terra, o trabalho familiar, este tipo de trabalho coletivo torna-se inquestionável.

*Roçado comunitário e identidade religiosa*

Entretanto, há um outro ponto que deve ser discutido aqui. Trata-se da "conotação religiosa", ou seja, o fato de tais experiências acontecerem "no âmbito da Igreja".

Em primeiro lugar é preciso dizer que, como já vimos nos casos de Santa Fé e Avarzeado anteriormente relatados, não é o simples fato de estarem sendo feitas no "âmbito da Igreja" o que garante seu sucesso. Trata-se, então, de perceber em que situações o discurso e as práticas propostas pela Igreja encontram eco junto aos trabalhadores.

À primeira vista, Alagamar poderia realizar o modelo ideal de uma Comunidade Eclesial de

Base. Uma comunidade que se reúne de início para rezar e refletir "sob a luz do evangelho", passando posteriormente das ações meramente reivindicatórias à ação libertadora. Encarnando, por fim, a comunidade missionária (que procura formar outras a partir de sua experiência) e perseguida. No entanto, esta não foi a seqüência em Alagamar. A partir dos relatos dos próprios agentes pastorais que participaram do processo, os trabalhadores de Alagamar tinham "aquela religiosidade normal que tem o homem do campo aqui no Nordeste; quando muito existiam ali um ou outro grupinho que refletia à luz do evangelho".

Portanto, creio que é na situação de conflito, quando estão sendo bruscamente rompidas relações sociais anteriores que a Igreja pode oferecer - através de velhos sinais e símbolos que tem ressonância na religiosidade popular - uma reelaboração da tradição, um discurso "novo". Naquele momento em que estavam sendo rompidas relações entre agricultores e donos da terra - isto é, quando os novos proprietários negavam-se a receber o "dinheiro do foro", procurando descaracterizar o vínculo que os trabalhadores mantinham com a propriedade, com o objetivo de expulsá-los - não foi o sindicato, nem um partido político que ofereceram, que emprestaram aos trabalhadores de Alagamar uma fonte de inspiração e um discurso articulado que alimentasse e justificasse sua luta. Foi a Igreja, através de categorias religiosas e políticas, que garantiu a emergência de uma identidade, que deu contorno ideológico ao grupo e que justificou sua luta política.

E o fato de ter sido a religião o arcabouço explicativo mais geral, não é sem conseqüências. A identidade religiosa, neste caso, se sobrepõe e chega a contaminar outras áreas da vida social.[31,32] Hoje, na interpretação de seus líderes, e pelo menos de parte de seus liderados aos quais se teve acesso, a perseguição que sofrem tem dois sentidos intimamente ligados: são perseguidos porque lutam pela terra e porque unem a PALAVRA (o evangelho) à VIDA. Celebram vitórias através de rituais religiosos, manifestam-se politicamente através de romarias e procissões.

Neste contexto *o roçado, comunitário* é bem mais do que uma prática econômica. Ainda que motivado por uma necessidade prática (garantir a produção em situação adversa), é também parte constitutiva deste processo de construção de identidade e de mobilização dos trabalhadores ameaçados.

Hoje, passados os momentos mais agudos da luta, os agricultores têm seus roçados familiares e trabalham um dia por semana no *roçado comunitário:*

---

[31] Assim, em determinado momento, os jornais noticiam a presença de D. José Maria Pires e de D. Helder Câmara em Alagamar ajudando os trabalhadores a tanger o gado dos proprietários que haviam invadido o roçado dos trabalhadores.

[32] A especificidade da alternativa da Igreja/Povo de Deus parece estar na tentativa de integrar, unificar todas as áreas da vida social coerentemente, a partir da "descoberta do novo sentido da vida". Porém, pelas próprias características do catolicismo (católico quer dizer universal, aberto para todos), há sempre a possibilidade de os trabalhadores interiorizarem de maneira fragmentária este "discurso novo", utilizando-se dele apenas em determinados momentos e contextos. A não ser quando se conjugam diferentes fatores, como os que estiveram presentes em Alagamar, isto é,

> A roça comunitária está continuando. Além da roça de cada um, nós temos a roça de mandioca e a roça de bananeira e algodão. O pessoal trabalha um dia por semana na roça comum. Agora, se um não pode ir, se tem que viajar, ou se fica doente, a gente dispensa, mas outro no lugar dele não vai. E ninguém recebe dinheiro lá, o dinheiro é guardado. O pessoal continua o mesmo que era, não mudou ninguém. Nunca teve quem saísse. Teve uns que entraram para uma Cooperativa que o governo criou lá, para atrapalhar o nosso movimento, mas eles já eram contra nós (CEDI n° 10, 1982: 32/33).

Enfim, um ponto parece ficar claro: são as situações de conflito que favorecem a busca de novas experiências de trabalho na terra. Se há, por um lado, no caso de Alagamar um discurso religioso que informa estas práticas, que leva os agricultores a resistir na terra, a questionar as decisões dos proprietários, a ir à João Pessoa participar de manifestações públicas (onde a maioria nunca tinha ido, apesar da capital distar apenas 60 km da propriedade), não há, por outro lado, a certeza de que o mesmo discurso religioso e as mesmas propostas práticas tenham o mesmo efeito em outras situações.

## 4. NOTA FINAL

Para finalizar estas notas, que por se basearem em pesquisa em andamento estão longe de ser conclusivas, gostaria de sugerir que nos três casos analisados está em jogo o problema da liberdade: "liberdade de trabalho familiar, liberdade de trabalho autônomo, liberdade de locomoção, liberdade de decisão."[33] No entanto, isto não deve ser traduzido de maneira simplista como uma resistência a toda e qualquer forma de trabalho coletivo. O que é preciso levar em conta são as trajetórias dos diferentes grupos de trabalhadores em questão e as relações sociais que informam seu modo de pensar e suas estratégias de vida. Para a maioria dos trabalhadores de diferentes maneiras expulsos da terra e abrigados em Santa Fé, naquele momento liberdade significava poder encontrar-se de acordo com o potencial de mão-de-obra familiar e dos recursos disponíveis no interior das unidades domésticas - formas de assegurar sua permanência e sobrevivência no campo. Para os moradores do Avarzeado, liberdade significava realizar um modelo ideal de "morar e não ser sujeito", de equacionar a "condição à precisão", isto é, equacionar os dias de trabalho no canavial às necessidades familiares. Enquanto que, para foreiros, rendeiros e posseiros da Grande Alagamar, assegurar a liberdade era assegurar a possibilidade do acesso à terra, do roçado familiar, ainda que no bojo desta luta - que os identificava e unia em uma situação comum de extrema instabilidade - possam ter percebido as vantagens e a eficácia política do trabalho coletivo.

Enfim, do ponto de vista sociológico, creio que seria necessário realizar a investigação e a análise dos projetos de coletivização - que se fazem a partir de grupos ou pessoas empenhadas na

---

quando há um conflito aberto, é que a identidade religiosa pode vir a contaminar e informar a luta política.

implantação de uma "nova Igreja" - não apenas em termos de avaliação de seu "sucesso" ou "fracasso" ou então em termos de medir os graus de solidariedade, união e igualdade atingidos (como, geralmente, fazem tanto seus incentivadores como seus críticos). De uma perspectiva menos imediatista, a meu ver, seria importante detectar o conjunto das contradições a que os diferentes grupos de trabalhadores estão submetidos em determinado momento e, por outro lado, analisar quais os efeitos específicos da atuação destes mediadores agentes pastorais leigos ou eclesiais - em relação a outras alternativas de mediação (como sindicatos, partidos políticos ou Estado) que se colocam no processo de organização e construção da cidadania dos trabalhadores rurais.

## BIBLIOGRAFIA


ARNS, Paulo Evaristo - "O que é a Igreja", Coleção Primeiros Passos, SP, Ed. Brasiliense, 1981.

ARQUIDIOCESE da Paraíba - *Projeto Engenho Avarzeado,* abril, 1974.

CADERNOS DO CEDI 10 - *Roças Comunitárias e outras experiências de coletivização no campo.* Rio, Tempo e Presença Editora, abril, 1982.

ESPLAR (Relatório) *Avaliação do Projeto "Engenho Avarzea*do", fevereiro, 1976.

GARCIA JR., A. - *Terra de Trabalho* - Museu Nacional, 1976.

MARTINS, José de Souza - "Terra e liberdade: a luta dos posseiros na Amazônia Legal". *In Boletim Reforma Agrária,* ABRA, ano IX, n0 1.

PALMEIRA, Moacir - *Morar: a lógica* da plantation *tradicional,* trabalho apresentado ao Congresso dos Americanistas. Paris, setembro, 1976.

SIGAUD, Lygia - *Os clandestinos e os direitos.* Estudo sobre trabalhadores de cana-de-açúcar de Pernambuco. Tese de doutoramento, DCS, USP, 1977. (Publicado pela Duas Cidades, 1979).

TANEZINI, T. C. Zavaris - *Uma experiência em terras da Igreja no Nordeste.* Estudo sobre agricultores que vivem nas terras de Igreja. Mestrado de Sociologia, UFPb, C. Grande, 1980. (mímeo.)


---

[33] 18 Cf. Martins, 1979.

# MISSÃO DE CONSCIENTIZAÇÃO: AGENTES E CAMPONESES EM EXPERIÊNCIAS COMUNITÁRIAS[34]

## Lígia Dabul

Nesse artigo gostaríamos de discutir e levantar questões sobre as relações estabelecidas pela Igreja Católica com as classes populares no âmbito dos trabalhos com propostas políticas que ela desenvolve.

É apontado, com freqüência, por cientistas sociais, pela imprensa e por membros do clero, o papel político desempenhado pela Igreja Católica no Brasil após o golpe de 1964. Além das insistentes denúncias das condições injustas de vida e trabalho das classes populares e da solidariedade efetiva levada a cabo através do apoio logístico e da mobilização de seus quadros, é normalmente reconhecido o fato de muitas vezes a Igreja Católica ter constituído espaços democráticos de participação popular, nos quais o povo se organiza e se expressa e é mantida a autonomia do movimento popular.[35]

Ao setor da Igreja Católica que se propõe criar esses espaços, costuma-se denominar Pastoral Popular por sua ação ser, ao mesmo tempo, um trabalho pastoral - evangelizador e institucional - e dirigido para as classes populares e para a mudança de sua posição na estrutura social. Oficialmente, a Igreja na América Latina vem expressando a "opção preferencial pelos pobres" assumida pelo CELAM na Conferência de Medellin, em 1968, e reafirmada na de Puebla, em 1979. No Brasil, os documentos da CNBB também atestam esse posicionamento. A nível da produção teológica, já se afirmou a Teologia da Libertação, que tem incorporado ao seu instrumental teológico de análise da realidade conceitos trazidos das ciências sociais e propõe explicitamente transformações da realidade social. E essas orientações pastorais oficiais, bem como as formulações da Teologia da Libertação, constituem referenciais ideológicos legitimadores das práticas dos membros da Igreja que com elas se identificam.

Sendo as propostas da Pastoral Popular referidas tanto a objetivos político-pedagógicos quanto àqueles relativos às funções institucionais próprias da Igreja Católica, centraremos nossa reflexão nas implicações dessa adequação de objetivos na atualização das propostas encaminhadas

---

[34] Este trabalho é uma versão modificada do relatório final, de fevereiro de 1983, da pesquisa orientada por Neide Esterci e financiada pelo CNPq, "Fé e política: uma questão da Igreja Católica no Brasil hoje". Agradecemos a Jorge Romano a leitura crítica dos originais.

[35] Cf. L. E. W. Wanderley, "Comunidades eclesiais de base e educação popular", in Proposta, n.° 17 (junho de 1981).

pela Pastoral Popular. Especialmente, estaremos enfocando a ingerência dessa adequação nas avaliações dos agentes da Pastoral Popular sobre sua prática junto às camadas populares, e mesmo nas formas como as percebem e como com elas se relacionam.

Com o objetivo de promover e estimular a organização popular, e também de superar problemas de ordem econômica, muitas vezes são propostas pelos agentes da Pastoral Popular ações comunitárias, sobretudo na área rural. Em julho de 1981 participamos do "Encontro sobre Coletivização", organizado e promovido pelo Centro Ecumênico de Documentação e Informação - CEDI, no qual estiveram presentes quatro padres, quatro "agentes leigos" e seis camponeses participantes de experiências comunitárias, especialmente de roças comunitárias.[36]Nesse Encontro foram feitos relatos descritivos e avaliações das ações comunitárias propostas pela Pastoral Popular e levadas a cabo por seus agentes no campo. Selecionamos o depoimento de três agentes padres e de dois agentes camponeses por terem mais se detido nas questões que pretendemos discutir. Ao todo, perfazem quatro experiências: duas relatadas por agentes padres; uma relatada por um agente padre e um agente camponês; e uma relatada por um agente camponês. Três experiências são de roça comunitária, duas delas já acabadas e uma então em fase de preparação; e a outra, uma experiência de trator comunitário, em andamento.

Este trabalho está dividido em quatro partes:

• Na primeira parte, faremos um breve resumo dos quatro casos, a partir do que foi relatado no Encontro.

• Na segunda parte, será avaliada a participação dos camponeses envolvidos nas experiências, a partir dos acertos e encaminhamentos decorrentes das propostas da Pastoral Popular nos quatro casos. Baseando-nos nas informações fornecidas pelos agentes, pretendemos discutir o grau de correspondência entre a intenção e valorização da participação popular nas ações comunitárias, e a participação efetiva dos camponeses nelas envolvidos.

• Na terceira parte, abordaremos os objetivos político-pedagógicos que norteiam as propostas de ação comunitária dos agentes padres e dos agentes camponeses, privilegiando aqueles que concorrem de forma mais generalizada para a idealização da ação comunitária. A sondagem dos referenciais que fundamentam essa idealização contribui para a percepção do papel que os agentes atribuem a si próprios na condução das experiências e da relação que estabelecem com os outros camponeses participantes.

• Na quarta parte, analisaremos a posição ocupada pelos agentes camponeses na relação que

---

[36] A organização do Encontro esteve a cargo de Neide Esterci (coordenadora), Lígia Dabul e Rubem F. Thomaz de Almeida. A publicação dos relatos, dos resultados e análises sobre o Encontro, sob o título de "Roças comunitárias e outras experiências de coletivização no campo", foi elaborada por Neide Esterci, Lígia Dabul e Rafael Soares, da

a Pastoral Popular, nas ações comunitárias, mantém com os outros camponeses, e discutiremos a questão da diferenciação de seus agentes.

## 1. OS CASOS DE AÇÃO COMUNITÁRIA

### Caso 1 - Roça Comunitária em Goiás

Esta experiência começou em 1970 e durou seis anos, no decorrer dos quais nela estiveram envolvidas, de forma diferenciada, cerca de 20 famílias camponesas.

Antes de a Pastoral Popular propor a roça comunitária, chegou-se a pensar na possibilidade de compra de um trator:

> Estávamos na dúvida se comprávamos terra ou se um trator. Optamos pela primeira porque o trator achávamos que ia fazer um serviço muito pequeno, sobretudo lá, na nossa área, onde já era latifúndio bem grande e foi aumentando, e as pessoas que tinham roça era na terra de outros. (...) Queríamos com isso colocar lá famílias sem terra na forma de cooperativa. O proprietário era uma entidade jurídica reconhecida legalmente (agente padre).

Avaliada a situação econômica dos camponeses da região, e comprada a terra, a Pastoral Popular propôs a organização da roça comunitária e o empréstimo de dinheiro para as famílias participantes se manterem até a colheita, quando pagariam o devido. O agente camponês entrou na experiência quando ainda vigorava essa proposta, antes da primeira colheita coletiva:

> Entrei no lugar de um que saiu no comecinho. (...) Esse companheiro acompanhou esse periodozinho e quando as plantas já estavam grandinhas, não deu certo e saiu, e eu fiquei. Nessa época a entidade só tinha comprado a primeira terrinha. (agente camponês)

Uma segunda proposta que a Pastoral Popular em seguida acertou com os camponeses foi feita para reforçar a permanência das famílias na experiência:

> Quando a gente combinou de firmar, ficar firme nesse trabalho, a gente teve um contrato com a entidade e esse contrato era o seguinte: a gente com um prazo de três, quatro anos, se tivesse possibilidade de pagar a terra, então a entidade passaria o documento para aquelas pessoas. (agente camponês).

Logo depois, uma terceira proposta implicava mudança formal desse contrato e na impossibilidade de os camponeses obterem a propriedade daquela terra. E parece ter sido formulada por haverem surgido evidências de que, após se conseguir a propriedade da terra, os camponeses iriam descomprometer-se com o acerto de coletivizar o controle da terra, o trabalho e o produto. E essas tendências à "divisão" do grupo formado, que a nova proposta impediria, para o agente camponês deveriam ser barradas por conta mesmo do formato do terreno, que tornava inoportuna

sua repartição:

> A gente estava vendo que eles (os outros camponeses da experiência) estavam interessados em dividir. Agora, como a terra era estreita, mais larguinha no fundo e bastante comprida, então pra dividir ia dar um troço aí de uns sessenta metros por mil de altura. Então a gente foi mudando nas idéias. E aqueles companheiros, a gente estava vendo que não estavam gostando, porque o interesse deles era mesmo de serem donos legítimos da terra, e depois colocar logo uma cerca aí e tal (agente camponês).

Quanto às mudanças no contrato, implicariam mudanças também da relação das famílias camponesas com a entidade, e da própria situação econômica dessas famílias:

> Quando a gente mudou, o ideal não era mais comprar, mas a terra ficaria com a entidade, e a gente pagaria dez por cento da produção para ela. Antes, quando estava se seguindo aquela idéia da gente ser dono da terra, tinha o contrato que falava que a gente era dono com o prazo de pagamento. Mas tudo o que a gente foi mudando, já mudou o sentido. Então, tinha que pagar porque a entidade era a dona da terra e precisava de alguma coisa, inclusive por problemas de secas, quando faltava água no poço (agente camponês).

Para justificar a mudança da proposta, o agente padre referiu-se a questões jurídicas e à pouca eficácia de se possuir pequenos lotes naquela região. Não tratou, diferentemente do agente camponês, da questão de ter constituído entrave para o trabalho idealizado, tampouco dos camponeses terem pretendido os lotes individualizados, ou da mudança na forma do pagamento:

> Os que iam ser donos da terra não iam ser donos nem meeiros. Era uma forma que juridicamente não dava para ser colocada. Isso já começou acarretando uns problemas de ordem jurídica. (...) A longo prazo, às vezes as famílias iam ser donas da terra, mas seriam lotes muito pequenos, porque lá não compensava mesmo. Havia fazendas de quinhentos mil alqueires ou mais. O que resolveria um lote de quatro, cinco? Além disso, os que tinham estavam perdendo (agente padre).

Outro lote, de dezoito alqueires, contíguo a esse primeiro, foi comprado pela entidade. Nele, outras cinco famílias formaram outro grupo de trabalho. Esse grupo foi constituído a partir do modelo do primeiro, e os participantes recrutados no trabalho da Pastoral Popular:

> A gente sempre continuava um trabalhozinho de base, grupos de evangelização por ali. (...) O pessoal estava preocupado com a história daquela experiência, aí muitos chegavam lá e diziam: “Não, preciso entrar aqui. Isso aí é bom demais” (agente camponês).

O projeto acabou por fracassar. Com a venda da terra, o dinheiro foi empregado em outros serviços da paróquia, como a distribuição de remédios e a construção de casas.

**Caso 2 - Roça Comunitária no Mato Grosso**

Bem antes de propor a roça comunitária, a Pastoral Popular já havia apoiado posseiros na luta pela terra, e desenvolvido projetos econômicos para incentivar a permanência na terra e melhorar as condições de vida da população:

> Foi criada lá uma cooperativa (...) que tinha por finalidade sobretudo ajudar o pessoal a produzir um pouco mais e a comercializar o produto, sobretudo para se defender na terra, porque já estava se vendo que a situação não ia ficar fácil (...) O padre que estava lá tentou várias formas de desenvolvimento agrícola: a primeira máquina de beneficiar foi ele que levou, e também o primeiro tratorzinho; abriu estradas pras roças... (agente padre).

Vitoriosa a luta dos posseiros, foram titulados os lotes. E quase metade dos camponeses já tinham vendido seus lotes quando a experiência de roça comunitária, em 1976, começou a ser desenvolvida. Antes, em 1975, o agente padre já estava trabalhando na lavoura:

> Tinha a finalidade de procurar me sustentar sem o trabalho da Igreja e também conhecer melhor a vida do povo da roça (agente padre).

Nesse mesmo ano, surgiu a primeira proposta de produção coletiva:

> A situação era muito dura. O pessoal trabalhava demais e o resultado era pequeno. Durante o trabalho teve a proposta de que talvez um mutirão bem organizado desse resultado. E o pessoal topou a parada de enfrentar um mutirão desde o começo da roça até o final da colheita. Dez companheiros começaram a roça de um, dois, até acabar todas (agente padre).

Na mesma época, cerca de dezesseis pessoas envolveram se com uma rocinha comunitária, também proposta pela Pastoral Popular, cujo produto serviria para despesas comunitárias de reuniões, viagens etc.:

> O serviço e o produto seriam coletivos. Não teria nenhum proveito individual pra ninguém (agente padre).

Os resultados econômicos, porém, não foram compensadores. Houve mesmo prejuízo, já que se teve de pagar alguns trabalhadores na colheita, porque os da roça comunitária estavam envolvidos com as suas roças particulares. Há indicadores de que as despesas dessa rocinha foram arcadas pela Pastoral Popular.

Em 1976, a Pastoral Popular, com recursos obtidos no exterior, propôs a roça comunitária, da qual participariam camponeses sem terra e pequenos proprietários, que colocariam sua terra em comum sem nada receber por seu uso. Caso algum deles se desligasse da "sociedade", pagar-se-ia os dias trabalhados e os pequenos proprietários reporiam o relativo às benfeitorias feitas em sua propriedade. Ao entrar na experiência o indivíduo receberia recursos emprestados pela Pastoral Popular.

Quando foram convocados para participar, diversos camponeses demonstraram interesse. Mas na hora de começar a experiência, ficaram apenas três pequenos proprietários e um filho de um deles, o agente padre e um agrônomo. O grupo não dava conta do trabalho e foi necessário contratar outros trabalhadores para alguns serviços. Estes trabalhadores também foram convidados a fazer parte da experiência, mas não aceitaram. No final do primeiro ano de trabalho, dois camponeses e o agrônomo já tinham se desligado da experiência e, em seguida, mais um se desligou e entrou outro

elemento. No final de um ano, a produção desse grupo havia sido frustrante.

Foi tentada pela Pastoral Popular a formação de outros dois grupos nos moldes do primeiro. Da mesma forma, apesar do comprometimento de diversos camponeses, as experiências começaram com número reduzido de elementos, que também foram se desligando aos poucos: a primeira começou com dois cunhados que, possuindo lotes contíguos, acabaram individualizando o trabalho; a outra, começou com dois camponeses, e um deles saiu logo em seguida.

**Caso 3 - Proposta de Roça Comunitária no Rio de Janeiro**

Algumas famílias da localidade estavam ameaçadas por grileiros de perderem suas posses. Um dos camponeses, por intermédio da Igreja, ligou-se a um grupo da Pastoral Popular, que se propôs a orientar os posseiros para a defesa da terra na Justiça. Por sugestão da Pastoral Popular, tentaram encaminhar uma ação de usucapião. Para tanto, procuraram o Sindicato, que argumentou ser muito cara. O agente camponês procurou a Pastoral Popular que se propôs, então, a emprestar dinheiro para as despesas, e a entrar com uma ação de usucapião coletivo. Com ela, a área toda seria obtida coletivamente, sem o estabelecimento de áreas particulares.

A proposta de roça comunitária, feita pela Pastoral Popular em 1980, apareceu nesse contexto de discussão do usucapião coletivo:

> Desse assunto de usucapião surgiu o de roça comunitária. Nós estávamos num projeto de arranjar dinheiro no exterior, comprar trator, casa de farinha e caminhão; e dinheiro para sobreviver enquanto fazia a roça. O nosso pensamento lá era o seguinte: começar a roça comunitária, fazer tudo em conjunto, então separar meio hectare para cada casa, que ninguém mexe porque é do dono da casa, e o resto do terreno todinho de roça comunitária (agente camponês).

Houve muita resistência dos camponeses, que levantaram uma série de problemas relativos à proposta: a possibilidade de perda da autonomia nas atividades domésticas, no planejamento econômico familiar, e o fato de alguns poderem vir a trabalhar mais que os outros. Porém, a proposta se manteve, e foi dado um prazo para que os camponeses pudessem se definir. Antes do encerramento do prazo, os camponeses procuraram o agente camponês e afirmaram que aceitariam a proposta. Mas percebeu-se que o interesse era não perder a chance de garantir a terra através do usucapião coletivo financiado pela Pastoral Popular:

> ... os companheiros disseram: `Nós voltamos ao que era.' E eu disse: `Por quê?' Um companheiro disse: `Porque senão nós não fazemos o usucapião coletivo.' Aí eu disse: `Mas se é por causa do usucapião, eu não aceito volta, porque aí não vai ter sentido nenhum: vocês vão fazer só com o interesse do usucapião e depois, se vocês cismarem de tirar cada qual do seu pedaço... Depois não vai poder tirar pedaço não! (agente camponês).

Dada a resistência dos camponeses, a Pastoral Popular optou por adiar a obtenção de

recursos, até que os camponeses se interessassem realmente pelo projeto:

> Esse projeto estava para sair e eu não sei bem por quem ia ser financiado. Mas como eles tiveram esses problemas... Então nós ficamos em dúvida de pegar esse recurso e, depois do trabalho, eles abrirem. Aí seria um colapso, todo o trabalho perdido. Então nós resolvemos trabalhar mais em cima disso, conscientizar melhor o pessoal pra poder se fazer esse tipo de trabalho (agente camponês).

Mesmo assim, uma outra instituição, também encaminhada pela Pastoral Popular, chegou a ir na área e a interessar-se pela promoção do projeto.

**Caso 4 - Movimento do Trator da Comunidade em Goiás**

A proposta de um trator comunitário teria correspondido à necessidade de fixação dos camponeses à terra:

> O Movimento surgiu em dois municípios sobretudo porque o latifúndio estava tomando conta de quase toda a região. Apesar disso, nesses municípios havia ainda a predominância dos pequenos proprietários. Nos últimos anos, estavam desaparecendo muitos pequenos proprietários, e os moradores da região se perguntavam: `Como nos defenderemos do latifúndio? (agente padre)

Uma outra razão apresentada que teria informado a proposta do trator comunitário foi o preço muito elevado da aração com trator particular, e a baixa produtividade da aração com bois ou com instrumentos simples.

Mas a avaliação dos que trabalhavam com a Pastoral Popular sobre a evasão dos pequenos proprietários referia-se também ao próprio trabalho da Pastoral junto ao campesinato:

> Do ponto de vista dos líderes das comunidades que estavam começando a organizar o povo, era um problema. Os pequenos proprietários, por falta de condições, tinham que vender a terra e ir embora. As comunidades, então, ficavam sem algumas pessoas importantes no trabalho de organização (agente padre).

O Movimento do Trator foi organizado em quatro áreas a partir do estímulo de uma primeira, logo no começo do amadurecimento da idéia do trator comunitário. Antes do trator, havia nessa primeira área um trabalho comunitário com bois de aração:

> Quem conduziu praticamente a experiência dos bois foi a mesma comunidade que iniciou a discussão do problema do trator. Nós ficamos na frente de uma situação. Não sei se tentamos conscientizar ou contestar, questionar o problema de continuar ou não com o boi. O que há de fato é que eles, depois da experiência do boi, eles mesmos determinaram que era importante o trator por isso, isso e aquilo (agente padre).

Em cada área, os participantes, ao todo cem famílias aproximadamente, elegiam os responsáveis que, junto com dois "agentes leigos de pastoral", o agente padre e os responsáveis pelas outras áreas, formavam a coordenação do Movimento do Trator. Aos responsáveis de área cabia o controle das regras de utilização do trator, formuladas de acordo com critérios estabelecidos

pela Pastoral Popular:

> Foram estabelecidas algumas regras sobre o direito de uso do trator, que podem ser mudadas conforme as situações. O trator pode ser usado: prioritariamente pelas pessoas que se responsabilizam pela caminhada de libertação; por quem possuir menos de vinte alqueires de terra; e pelos que não são proprietários. O pequeno proprietário que não participa ou é contra a caminhada de libertação pode ser servido uma ou duas vezes. Depois, o pessoal vai conversar com ele e, se continuar contra, não terá mais direito (agente padre).

Além dessas, outras muitas regras, relativas ao uso, foram estabelecidas: época e tempo de utilização, preço, ordem de inscrição etc.

O trator foi adquirido pela Pastoral Popular com recursos do exterior. Segundo o relator, por ser um serviço, o Movimento não pretendia lucrar com suas atividades, mas apenas manter o trator e pagar o tratorista e, para tanto, cobrava pela aração a metade do preço cobrado na praça. O Movimento manteve um tesoureiro e um assessor de tesoureiro para as tarefas administrativas e financeiras e, após fazerem o balancete anual, havendo dinheiro disponível, este seria, de acordo com o relatado, "entregue, da forma conveniente, à classe dos trabalhadores, para fortalecer sua organização". (agente padre)

O Movimento do Trator da Comunidade influiu na vitória da chapa de oposição à diretoria pelega do sindicato de um dos municípios, chapa essa da qual participavam quatro elementos da coordenação do Movimento. Uma nota dessa chapa de oposição demonstrava a importância do Movimento na sua vitória, e também na luta dos posseiros do município que, a partir do trabalho do Movimento do Trator, teriam "ficado mais unidos na luta contra os grileiros e mais firmes na terra (... ) O Movimento também ajudou bastante a unir os posseiros com a chapa de oposição e com o Sindicato".

## 2. AS PROPOSTAS (IMPOSTAS?)

Trataremos a questão da participação dos camponeses envolvidos nesses trabalhos da Pastoral Popular, atendo-nos particularmente à formulação e à condução das propostas. Estas, em todos os casos, foram geradas com a perspectiva de, a partir delas, ser superada uma situação econômica problemática enfrentada pelo grupo já constituído ou a ser formado para o trabalho.

As situações enfrentadas e as formas de contribuir para a superação daquelas situações podem ser assim organizadas:

**- Quanto ao acesso à terra:**

• com as roças comunitárias de Goiás e do Mato Grosso, pretendia-se colocar terra à disposição de camponeses sem terra;

• e com as roças comunitárias do Mato Grosso e do Rio de Janeiro, e com o Movimento do Trator, pretendia-se dar condições materiais para que os camponeses permanecessem na terra.

**- Quanto aos resultados econômicos obtidos diante do trabalho investido na produção:**

• no Mato Grosso e no Rio de Janeiro, pretendia-se fornecer outros instrumentos de trabalho para que fosse aumentada a produtividade, sendo que no caso do Movimento do Trator almejava-se também romper com a exploração decorrente do aluguel do trator particular;

• a produtividade da atividade econômica seria também aumentada com a forma coletiva de organização do trabalho nas roças comunitárias do Mato Grosso e do Rio de Janeiro.

Todas as propostas de trabalho comunitário foram feitas por agentes da Pastoral Popular - padres ou camponeses. Apesar da iniciativa ter sido da Pastoral Popular, pressupunha se que haveria adesão dos camponeses já que, para os agentes, o objetivo era a superação de problemas por eles enfrentados. Porém, nos projetos de roça comunitária que fracassaram, desde a fase de implantação já havia evidências da dificuldade de comprometimento dos camponeses com as propostas, apesar das muitas reuniões feitas para que fossem ouvidos. E no encaminhamento dessas duas experiências, mesmo com a evasão de camponeses e a forma conflituosa do desligamento de alguns, os trabalhos foram ampliados. Da mesma forma foram preservadas as proposições da Pastoral Popular de roça comunitária no Rio de Janeiro, apesar da resistência dos camponeses.

Neide Esterci analisou a incompatibilidade existente entre a forma camponesa de organização familiar para a produção e esses projetos de coletivização da terra, do trabalho e do produto, quando excluem a possibilidade de manutenção das roças familiares.[37] Essa incompatibilidade, atestada pela resistência dos camponeses quanto à proposta de roça comunitária do Rio de Janeiro e pelos problemas e resultados das roças comunitárias de Goiás e do Mato Grosso, não foi, contudo, impedimento para que alguns se envolvessem, mesmo que provisoriamente, nessas ações comunitárias.

Dos diversos itens que conformavam as três propostas de roça comunitária, alguns correspondiam à assistência material às famílias dos camponeses, tais como recursos para a sobrevivência até a colheita, possibilidade de utilização da terra para os que não a possuíam e recursos para a obtenção da propriedade da terra. Tais itens poderiam ter sido os fundamentos da participação dos camponeses nesses projetos. Nas roças comunitárias de Goiás e de Mato Grosso, a permanência de alguns parece estar vinculada ao fato de terem que repor aqueles recursos fornecidos por intermédio da Pastoral Popular. No Rio de Janeiro, a aceitação da proposta se deu com a perspectiva de

---

[37] Esterci, Neide - "Roças Comunitárias: projetos de transformação e táticas de resistência" - comunicação apresentada na Reunião da ABA, 1982, mimeo.

obtenção de recursos para o processo jurídico que garantiria a terra, o que só ocorreria caso se envolvessem também com o projeto de roça comunitária.

As propostas da Pastoral Popular feitas aos camponeses em cada caso, tratadas aqui ainda em termos estritamente econômicos, e os objetivos das famílias camponesas envolvidas nas ações comunitárias podem ser da forma esquematizada nas páginas 114 e 115, para demonstração dos diferentes objetivos dos interesses em jogo.

Nos três casos de propostas de roças comunitárias houve discordância e resistência dos camponeses frente às propostas da Pastoral Popular. Mas apesar das evidências da discordância que pudemos captar nos relatos, tais propostas foram mantidas nos termos colocados pela Pastoral Popular. No caso do Movimento do Trator não foi indicado ter havido resistência dos camponeses quanto à proposta, porém esta parece ter-se mantido tal qual havia sido formulada pela Pastoral Popular.

Em nenhum momento nos relatos, contudo, foi demonstrada a intencionalidade dessa imposição. Ao contrário, foi explicitado como forma de trabalho almejada o que Regina Novaes denomina de "método utilizado pelos agentes de pastoral",[38] ao tratar da colocação de Ivo Lesbaupin, quando este autor se refere aos "desenvolvimentos positivos" advindos do florescimento do movimento popular no interior da Igreja nos anos de maior repressão política no Brasil:

[38] Novaes, Regina - "Igreja e trabalhadores rurais na Paraíba Notas para discussão" - comunicação apresentada na Reunião da ABA, 1982, mimeo., p. 15.

| AÇÃO COMUNITÁRIA | | PROPOSTAS DA PASTORAL POPULAR | INTERESSES DAS FAMÍLIAS CAMPONESAS |
|---|---|---|---|
| ROÇA COMUNITÁRIA DE GOIÁS | 1.º MOMENTO | COLETIVIZAÇÃO DO TRABALHO E FORNECIMENTO ATÉ A COLHEITA. | TRABALHO AGRÍCOLA E CONDIÇÕES DE SOBREVIVÊNCIA ATÉ A COLHEITA. |
| | 2.º MOMENTO | COLETIVIZAÇÃO DO TRABALHO, FORNECIMENTO ATÉ A COLHEITA, FIXAÇÃO DOS CAMPONESES NO PROJETO E PROPRIEDADE FAMILIAR DE PARCELA DA TERRA EM 3 OU 4 ANOS. | FORNECIMENTO ATÉ A COLHEITA, PROPRIEDADE DA TERRA E TRABALHO FAMILIAR. |
| | 3.º MOMENTO | COLETIVIZAÇÃO DO TRABALHO, FORNECIMENTO ATÉ A COLHEITA, NÃO MAIS A PROPRIEDADE FAMILIAR DA TERRA, E PAGAMENTO DE 10% DA PRODUÇÃO PARA A ENTIDADE. | FORNECIMENTO ATÉ A COLHEITA, PROPRIEDADE DA TERRA E TRABALHO FAMILIAR. |

| | | | PEQUENOS PROPRIETÁRIOS | CAMPONESES SEM TERRA |
|---|---|---|---|---|
| ROÇA COMUNITÁRIA NO MATO GROSSO | | COLETIVIZAÇÃO DO TRABALHO E FORNECIMENTO ATÉ A COLHEITA | FORNECIMENTO ATÉ A COLHEITA E MELHORIA NA PRODUÇÃO | TRABALHO AGRÍCOLA E FORNECIMENTO ATÉ A COLHEITA |
| PROPOSTA DE ROÇA COMUNITÁRIA NO RIO DE JANEIRO | 1.º MOMENTO | USUCAPIÃO COLETIVO COM RECURSOS DA PASTORAL POPULAR, COLETIVIZAÇÃO DA PROPRIEDADE DA TERRA. | GARANTIA DO CONTROLE FAMILIAR DA TERRA COM RECURSOS DA PASTORAL POPULAR. | |
| | 2.º MOMENTO | USUCAPIÃO COLETIVO COM RECURSOS DA PASTORAL POPULAR, COLETIVIZAÇÃO DA PROPRIEDADE DA TERRA, DO TRABALHO E DA PRODUÇÃO. | GARANTIA DO CONTROLE FAMILIAR DA TERRA COM RECURSOS DA PASTORAL POPULAR E MANUTENÇÃO DO TRABALHO E DA PRODUÇÃO FAMILIARES. | |
| TRATOR COMUNITÁRIO EM GOIÁS | | COLETIVIZAÇÃO DO CONTROLE E DO ACESSO AO TRATOR, E USO DOS SERVIÇOS PELA METADE DO PREÇO COBRADO NA PRAÇA. | SERVIÇOS DO TRATOR PELA METADE DO VALOR COBRADO NA PRAÇA. | |

Os agentes que deram impulso à pastoral popular não levavam propostas políticas prontas, não levavam palavras de ordem nem programas partidários. Com isso, a pastoral deu mais vez ao poder criador dos grupos populares. Os agentes se preocuparam em aprender com o povo, valorizando o saber popular, procurando que o trabalho de base fosse cada vez mais assumido e dirigido pela própria base. Em suma, *a pastoral popular favoreceu e incentivou a autonomia das organizações populares* (desde as comunidades de base até a oposição sindical). Por outro lado, a utilização de um instrumental científico de análise da realidade se tornou cada vez mais comum. A pastoral popular deu importância não apenas à teoria já formulada, mas também à teoria que nasce da prática. Entre outros elementos surgidos da prática, podemos apontar: a importância de a direção ser assumida pela própria base, a afirmação de que a ciência não é levada de fora para dentro da massa, e toda a discussão sobre o papel do intelectual nos trabalhos populares. (grifos do autor, I.L.) [39]

[39] Lesbaupin, Ivo - "A Igreja Católica e os movimentos populares urbanos", *in Religião e Sociedade,* Tempo e Presença Ed., n f 5 (junho de 1980), pp. 189-198.

A postura de os agentes, na ação comunitária de promoção social "aprenderem com o povo" e respeitarem suas iniciativas foi frisada pelos agentes:

> Devemos apoiar o que em cada região o povo considera necessidade. (agente padre de Goiás)40.

Para o entendimento da relação dos agentes da Pastoral Popular com os camponeses participantes das ações comunitárias, a questão que se coloca é a seguinte: por que são mantidas pelos agentes propostas não adequadas aos interesses dos camponeses, se sua anunciada postura quanto ao relacionamento com os camponeses preconiza o inverso? Já que os camponeses apontam problemas quanto à forma e aos resultados das ações comunitárias propostas, quais as razões da não percepção ou mesmo da desvalorização dessas evidências?

Para a reflexão sobre a relação da Pastoral Popular com os camponeses nesses quatro casos de propostas de ação comunitária, diferenciando seus agentes (agentes padres e agentes camponeses), a partir daquelas questões outras se colocam. Havendo uma homogeneidade do discurso dos agentes quanto à valorização do "método de trabalho", e a incidência da manutenção das propostas de ação comunitária em todos os casos, haveria unicidade no discurso dos agentes da Pastoral Popular quanto aos objetivos da ação comunitária? Que implicações a idealização do trabalho comunitário teria sobre a avaliação do cumprimento ou não do "método de trabalho" valorizado pelos agentes?

Pretendemos abordar essas questões a partir do discurso dos agentes, enfocando o objetivo político-pedagógico central das experiências: a conscientização.

## 3. O MODELO E A MISSÃO

Notamos que, quanto à colocação dos objetivos político pedagógicos das propostas de ação comunitária, o discurso dos agentes padres e dos agentes camponeses basicamente não foi diferenciado. Nesta parte, usaremos indistintamente o relato dos agentes padres e agentes camponeses para já irmos demonstrando a homogeneidade percebida que, na parte 4, avaliaremos refletindo sobre o papel que exerce na relação da Pastoral Popular com os camponeses participantes das ações comunitárias.

Todos os projetos de ação comunitária, além da tentativa de proporcionar melhores condições de vida e trabalho aos camponeses, encerram, em sua formulação, explicitamente, objetivos político-pedagógicos. A análise desses objetivos contribui para o esclarecimento das razões pelas quais as propostas são mantidas pelos agentes, e também dos pressupostos e intenções que

[40] Indicaremos o agente padre da experiência de roça comunitária de Goiás como "agente padre de Goiás", e o do Movimento do Trator da Comunidade, também de Goiás, como "agente padre do Movimento do Trator".

concorrem para sua própria formulação.

As expectativas dos agentes com relação às ações comunitárias aparecem, por exemplo, na diferenciação dos projetos de roça comunitária do mutirão:

> São experiências de trabalho totalmente diferentes e não há termos de comparação. O mutirão é tradicional e acontece esporadicamente. A roça comunitária exige uma organização maior e tem sempre uma visão política, um objetivo maior: além da melhoria da produção, também uma transformação, um trabalho que leve a uma mudança. (agente padre do Mato Grosso)

E quanto ao Movimento do Trator:

> ... o trator está a serviço da libertação. (agente padre do Movimento do Trator)

A categoria "conscientização" pode ser identificada no discurso dos agentes como aquela que expressa mais significativamente os objetivos políticos das ações comunitárias.

Para os agentes, o processo de conscientização deveria começar antes da instalação dos projetos comunitários:

> Desde o início, antes do trator chegar, já tinha esses encontros baseados numa conscientização do pessoal sobre sua finalidade e utilidade (agente padre do Movimento do Trator).

> Então nós resolvemos trabalhar mais em cima disso, conscientizar melhor o pessoal pra poder se fazer esse tipo de trabalho. (agente camponês do Rio de Janeiro)

E o fracasso das experiências muitas vezes é explicado pela ausência do processo de conscientização:

> De fato, as famílias que entravam lá recebiam tudo: terra e financiamento até a colheita. Elas porém não se deram conta bem do que estava acontecendo. Faltou um pouco de conscientização deles (agente padre de Goiás).
> Faltou justamente a coisa mais necessária para esse povo: a conscientização desse pessoal na área. Não conscientizaram esse pessoal pra esse tipo de trabalho. Um trabalho assim precisa de muita conscientização (agente camponês do Rio de Janeiro).

Não são feitas referências concretas às transformações mais globais da sociedade que seriam estimuladas com o processo de conscientização. Mas é explicitada, pelos agentes padres, a intenção de se atingir essa transformação, referida como "libertação". Para alcançá-la, os agentes padres sempre enfatizam as mudanças individuais:

> Essa libertação também inclui uma libertação espiritual, que é quando o sujeito consegue superar a limitação dele próprio e se lançar mais no coletivo (agente padre do Mato Grosso).
> Pastoralmente, a gente está preocupado com tudo. Então, com o tipo de escravidão ligado a uma estrutura, mas também com os vícios próprios que cada pessoa tem, e que apontei como um dos fatores que fez fracassar a experiência de roça comunitária (agente padre de Goiás).

A mudança espiritual dos indivíduos é pensada como condição para a transformação

almejada da realidade social. Nos moldes das individuais, essas transformações sociais são também constituídas por dimensões religiosas:

> São Paulo disse: a letra mata e o espírito vivifica. Nós andamos muito na lei, no papel, e não se faz reformas de estrutura sem o espírito que dê vida (agente padre de Goiás).

As ações comunitárias são experiências político-religiosas modelares. Por um lado, são percebidas como uma forma pela qual cada indivíduo pode vivenciar transformações espirituais, especialmente as do individualismo egoísta e do apego às coisas materiais. Por outro lado, tendo os indivíduos nelas envolvidos passado também por um processo de conscientização, tais ações tendem a expandir-se, através da atuação de seus participantes em outras esferas da vida social, ou pela criação de ações comunitárias nos moldes da original.

Essa concepção "reprodutora" da ação comunitária se evidencia tanto pelos encaminhamentos das experiências, quanto pela valorização ou idealização de algumas de suas características por parte dos agentes.

Na roça comunitária de Goiás, a experiência foi ampliada a partir da conformação do primeiro grupo de trabalho. Na do Mato Grosso, outros grupos também foram formados, o que era objetivo formulado desde o início da ação comunitária:

> A proposta era de que esse grupinho fosse trabalhando direitinho, e então se formaria outro, que formaria outro, depois outro... Mas isso não se deu (agente padre de Mato Grosso).

No surgimento do Movimento do Trator Comunitário, já se pretendia que fosse ampliado. E a valorização da participação de indivíduos do Movimento na chapa de oposição do sindicato de um dos municípios atendidos pelo Movimento aponta outra forma de se pensar transformações sociais a partir da ação comunitária:

> Dos doze elementos da chapa de oposição, sabe quantos da coordenação do Movimento? Quatro! Escolhidos pelo povo para serem elementos da chapa. Mediante o Movimento, o pessoal despertou mais (agente padre do Movimento do Trator).

E, para o agente camponês do Rio de Janeiro, com a constituição da experiência, os camponeses partiriam para a sensibilização de outros:

> ... se juntar vinte homens em vinte alqueires de terra, eles podem dar conta de trabalhar só seis horas por dia. (...) Um homem tem que ter o seu tempo pra lazer, tempo pra ir na casa do companheiro falar, fazer com que ele entenda o trabalho que nós estamos fazendo junto à comunidade e outras coisas que são necessárias na nossa vida (agente camponês do Rio de Janeiro).

Centraremos agora nossa reflexão em algumas das características valorizadas das ações comunitárias, que concorreram para as transformações sociais nos termos colocados pela Pastoral

Popular.

**Democracia:**

A democracia, em oposição ao sistema político dominante, é valorizada e concebida como característica constitutiva dessas ações comunitárias modelares. As referências constantes à participação democrática dos camponeses nessas ações, enfatizando a ausência de controle e de iniciativas da Pastoral Popular, encobrem a possibilidade de questionamento das relações políticas estabelecidas entre agentes de Pastoral popular e os camponeses.

No modelo de ação comunitária, os camponeses participam da escolha da liderança e da coordenação dos trabalhos:

> Cada área escolheu livremente seus coordenadores responsáveis. (agente padre do Movimento do Trator)

Não haveria, nessas experiências, imposição de encaminhamentos ou controle do processo de tomada de decisões:

> Tudo, tudo discutido em reuniões (agente padre do Movimento do Trator).

Nas roças comunitárias de Goiás e do Mato Grosso, foi indicada a participação dos camponeses na elaboração da forma de pagamento do empréstimo feito por intermédio da Pastoral Popular no começo da experiência:

> Isso aqui tudo foi discutido com o grupinho que ia começar. (agente padre do Mato Grosso)

E a própria forma do relato do Movimento do Trator fora escolhida com membros da coordenação:

> Nós reunimos a coordenação do trator e organizamos os pontos importantes para poder dizer a vocês o que está acontecendo lá. (...) Eles mesmos exprimiram as coisas que falei. (agente padre do Movimento do Trator)

**Igualdade:**

Outra característica do modelo de ação comunitária é a igualdade. Seria uma regra de relacionamento social a ser difundida, tal como a democracia, em oposição à do sistema envolvente. Essa regra moldaria, de um lado, a relação "horizontal" dos agentes da Pastoral Popular com os camponeses, e, de outro, a sua percepção dos camponeses como "todos iguais" perante a Pastoral Popular.

Quanto à relação "horizontal", no limite, teria sido atualizada na inserção de um agente padre, "em igualdade de condições", no trabalho produtivo de uma roça comunitária junto com os

camponeses:

> A minha participação nesse trabalho era trabalhar igual, em igualdade de condições dos outros lavradores. Só que tinha que me dividir entre o trabalho da roça e os trabalhos pastorais e em reuniões. Então, muitas vezes eu tinha que sair para atender à região toda. Mas quando eu estava, estava dentro do serviço. Eu recebia de acordo com os dias que tinha trabalhado (agente padre do Mato Grosso).

Também estaria evidenciada no acesso indiferenciado ao controle e direção das ações comunitárias, como se enfatizou no caso do Movimento do Trator, no qual a coordenação estaria composta por responsáveis pelas áreas, dois "agentes leigos de pastoral", e o agente padre.

Em oposição às regras do sistema dominante, a proposta do tratamento indiferenciado dos camponeses envolvidos nas ações comunitárias é demonstrada, para os agentes, na possibilidade generalizada de participação, em todos os níveis, e sem discriminação, da organização dos trabalhos:

> A turma pensou: dado que o trator não é de ninguém, é de todos nós, não podemos tratar o tratorista como dependente, mas como um de nós, para evitar a dependência do sistema capitalista. Nenhum de nós é patrão e todos somos responsáveis pelo trator. Então, o tratorista participa na coordenação e também como recompensa recebe uma porcentagem do valor líquido do que entra cada mês[41] (agente padre do Movimento do Trator).

A igualdade valorizada pelos agentes do tratamento dos camponeses refere-se também ao direito aos serviços que a ação comunitária proporciona. Ainda no caso do Movimento do Trator, um detalhado relato foi feito a respeito da forma pela qual um só trator poderia atender a cerca de cem famílias de modo que nenhuma delas fosse privilegiada ou prejudicada. E nos três casos de proposta de roça comunitária, os camponeses participantes estariam em igualdade de condições perante a Pastoral Popular. Na roça comunitária de Goiás, todos sem terra tiveram a mesma oportunidade de obter empréstimos através da Pastoral Popular e foram remunerados também igualmente pelo trabalho investido. Na roça comunitária do Mato Grosso, o modelo de participação igualitária que moldou a experiência havia envolvido pequenos proprietários e camponeses sem terra, indiscriminadamente:

> A terra é um bem comum. Então, o sócio que tem terra coloca à disposição e não recebe nada pelo uso dela (...). Poderia participar desse grupo quem fosse proprietário e quem não fosse. O que valeria seria o trabalho, cada um recebendo de acordo com o que trabalhou (agente padre do Mato Grosso).

No Rio de Janeiro, inicialmente fora proposta a obtenção da propriedade da terra sem demarcação das áreas individuais. Posteriormente a Pastoral Popular propôs a utilização coletiva da terra e a igualdade de condições para a obtenção do fornecimento e de remuneração do trabalho investido. E o agente colocou a situação a ser instaurada idealmente:

> Se nós temos uma roça comunitária, e alguém tem mais dinheiro, pra que ficar com ele em casar Tem que botar numa conta conjunta e, quando alguém precisar, aí reúne o pessoal e discute e vê quanto e preciso. Ninguém vai dizer que não porque aquilo e de todos. E se tem que tirar, vai ser naquele limite que cada qual sabe que toca pra ele (agente camponês do Rio de Janeiro).

Essa demonstração insistente, por parte dos agentes, da valorização da igualdade poderia, contudo, estar também diluindo a possibilidade de percepção das formas através das quais os agentes da Pastoral Popular, ocupando posições distintas das que têm os camponeses, exercem algum tipo de controle na organização ou encaminhamento das experiências.

**Conscientizar:**

Democracia e igualdade são, para os agentes, um misto de valores e regras. O modelo, perseguido e valorizado, confunde-se com as regras da ação concreta. A supervalorização desses e de outros aspectos idealizados coloca a avaliação da ação comunitária em um nível formal. E essa operação tem como pressuposto uma intenção *a priori* concebida como boa e legítima, que "purifica" e legitima as propostas da Pastoral Popular, calcada que está numa percepção da ação da Pastoral Popular como missão.

A conscientização pensada pelos agentes padres como missão da Pastoral Popular para a transformação social supõe também mudanças espirituais, cujo sentido e conteúdo só poderiam ser apontados por aqueles que detêm o saber político-religioso, ou que possuem autorização para falar em nome da instituição que o detém. O conhecimento, pelos agentes, da forma ideal das relações e práticas dos indivíduos, das quais os camponeses seriam conscientizados, é o referencial para a percepção e análise das relações e práticas apresentadas pelos camponeses. E as inadequações a esse modelo são associadas ao modelo oposto ao ideal, que vem a ser a sociedade capitalista na qual estariam envolvidos os camponeses. Desse modo, suas formas de organização social e de trabalho, bem como a maneira pela qual percebem a realidade e formulam maneiras de enfrentá-la, são julgadas pelos agentes com relação ao modelo construído, e associadas, e até mesmo explicadas, pela sociedade envolvente que deve ser superada:

> Acontece que o sistema em que o cara foi criado, e que está vivendo nele até hoje, é o que o mundo oferece. É ser patrão, possuir um carro, colocar o filho formado, de doutor, advogado, qualquer coisa. O ideal de toda pessoa na minha região é esse (agente camponês de Goiás).

“Individualismo", "egoísmo" e "ideologia dominante" são expressões comumente utilizadas nas avaliações da resistência dos camponeses às propostas da Pastoral Popular.

A não adesão dos indivíduos à prática e aos objetivos da Pastoral Popular é pensada como

---

[41] Na época de safra, o tratorista recebe esse percentual. Durante o resto do ano, recebe o salário mínimo.

negação dos valores político-religiosos que seriam necessários para a mudança almejada ocorrer. Assim, os agentes se referem à ausência de consciência ou a uma "conscientização ao contrário" quando não há uma sensibilização do indivíduo, ou existe mesmo um descomprometimento assumido frente às propostas da Pastoral Popular:

> Acho que faltava ao pessoal que participou dessa experiência uma consciência política, moral e religiosa." (agente padre de Goiás).
> As diferenças de consciências podem ser por causa de formações ou deformações de consciência dos que não se preocupam com a situação. Esses não têm consciência, ou porque não conhecem a coisa, ou porque não a aceitam. Quando se trata de formação de consciência, de conscientização, deve-se entrar na caminhada. Isso porque houve uma transfusão dos princípios, da vitalização dos que estavam na luta para outras famílias que entraram nessa caminhada depois da conscientização (agente padre do Movimento do Trator).

A adesão à "caminhada" é pensada como condição necessária para a participação na luta; e a consciência dos que aderem é pensada como constituída tal qual a dos que já estariam envolvidos nos trabalhos da Pastoral Popular.

Sendo os agentes envolvidos em ações comunitárias portadores das propostas que norteiam esses trabalhos, muitas vezes expressam uma tendência a falar pelos outros camponeses participantes. Ao que parece, partem do pressuposto de que os autorizaria a falar pelos demais, que os que aderiram às propostas teriam internalizado também os objetivos dos agentes e a sua maneira de analisar a realidade:

> Estamos caminhando. Já temos uma coisa positiva, em função da organização do povo, da conscientização. Porque além de uma ajuda também material, o problema colocado pelo povo é conscientizar, unir a classe de modo que o pessoal se sentisse mais unido, sobretudo o pequeno proprietário que todo mundo sabe que é muito egoísta, isolado com as suas coisinhas (agente padre do Movimento do Trator).

Quando se pensa em conscientizar, está se pensando em imputar aos indivíduos formas de pensamento e relacionamento semelhantes às idealizadas como necessárias para a prática transformadora. A análise da eficácia da ação comunitária é centrada na avaliação dessas formas de pensamento e relacionamento idealizadas, incluindo-se, nesses casos de ação comunitária, as relativas à atividade produtiva. E, avaliadas também com esses referenciais, as formas concretas de pensamento e relacionamento do campesinato são a negação do modelo proposto: ao mesmo tempo vazias de significado e repletas de características a serem transformadas.

## 4. AGENTE CAMPONÊS: AGENTE OU CAMPONÊS?

Da roça comunitária de Goiás e da proposta do Rio de Janeiro, participam camponeses que, durante o desenvolvimento das experiências de ação comunitária, também assumiram as propostas da Pastoral Popular e a condução do processo de conscientização. Como os outros agentes,

posicionam-se apostando no sentido político-pedagógico das experiências e se concebem como responsáveis pelo seu encaminhamento.

A condição de agente camponês foi descrita:

> Se o indivíduo é lavrador, já está ligado na turma dele. Ele está convivendo no meio do pessoal, lá na base, diretamente na base (... ). Ele deve pensar como lavrador e como agente de pastoral. (agente camponês do Rio de Janeiro)

Essa dupla condição do agente camponês é pensada pelos outros agentes como necessária para que os trabalhos da Pastoral Popular correspondam e atendam, ao máximo, aos interesses dos camponeses, cabendo ao agente camponês "traduzi-los" para a Pastoral Popular. Mas, se para os outros agentes eles são camponeses, os outros participantes das ações comunitárias parecem vê-los, nos trabalhos, como agentes, pelo fato de reproduzirem o discurso e as propostas da Pastoral Popular.

Os agentes camponeses diferenciam a si próprios, de um lado, dos outros agentes não camponeses da Pastoral Popular com os quais trabalham, e, de outro, dos camponeses que não se responsabilizam pelo encaminhamento desejável ou que não aderiram às ações comunitárias propostas. Essa posição diferenciada fica clara quando é colocado pelos agentes camponeses o "nós" da Pastoral Popular, no qual se incluem, e o "eles", outros camponeses. Por outro lado, falam também "nós" referindo-se a eles próprios mais os outros camponeses participantes quando, por exemplo, referem-se às condições de vida ou a problemas enfrentados por todos:

> *Eles* (grileiros) viram que *a gente* não se incomodou com os dois pedacinhos de cerca distantes um do outro (agente camponês do Rio de Janeiro).

Nos contextos de relacionamento dos camponeses com a Pastoral Popular, o significado do "nós" e do "eles" é constantemente modificado. Ao se referir ao processo de discussão da proposta de roça comunitária, quando os outros camponeses anunciaram que estavam desistindo do projeto, o agente camponês do Rio de Janeiro coloca:

> *Nós* (camponeses) estamos nesse caminho. Então, *começamos* (camponeses) a discutir o assunto, e estava tudo certo. *Nós* (camponeses) entramos cada qual com seu dinheiro, porque sem o capital nada feito. *Eles* (camponeses) só se reuniam *comigo,* mas *nós* (camponeses) tínhamos uma reunião com a *pastoral* justamente pra tratar disso. Então *nós* (Pastoral Popular) tivemos uma grande surpresa sobre o assunto. (...) Antes disso *eu* ouvi uma conversa, mas *eles* (camponeses) não conversavam *comigo.* (...) Quando é no dia da *nossa* reunião, *e a gente* quase que fechava o esquema pra adquirir a terra, os *homens* (camponeses) vieram com a tal surpresa. Então, *começamos o* bate-papo. Então *disseram* (camponeses): "Olha, não queremos". E *nós* (Pastoral Popular) achamos estranho, porque tudo já estava tão seguro ... "[42] (agente camponês do Rio de Janeiro)

---

[42] O conteúdo das categorias "nós" e "eles", estando ou não em oposição explícita ou implícita, pode ser assim colocado, seguindo a ordem na qual aparecem nesse fragmento do relato:

O agente camponês de Goiás, do mesmo modo, em contexto em que trata da relação da Pastoral Popular com os outros camponeses, tende a usar o "nós" e o "eles" também com significados variados:

> *Eles* (camponeses) sempre iam ao contrário de *mim,* porque quando acontecia uma reunião que *a gente* colocava os pontos positivos e negativos, a *gente* (Pastoral Popular) apoiava de ficar com a terra sem divisão, (...) *da gente* (camponeses) ter a participação na terra e a terra ficar no nome da entidade mesmo[43] (agente camponês de Goiás).

Podemos perceber que nessas duas situações em que estão em relação à Pastoral Popular, o agente camponês, e os outros camponeses, o "nós" falado corresponde ao agente camponês mais os outros camponeses em oposição a "eles" Pastoral Popular; ou ao agente camponês mais a Pastoral Popular em oposição a "eles" outros camponeses. Essa dupla utilização da oposição "nós" *versus* "eles" indica que os agentes camponeses se concebem pertencendo ora a um ora a outro grupo em relação (camponeses e Pastoral Popular).

Contudo, quando a categoria "eu" é acionada, nesse mesmo contexto em que se trata da relação da Pastoral Popular com os camponeses, ela se opõe a "eles" outros camponeses, e nunca a "eles" Pastoral Popular. Assim, temos a indicação de que, na relação apontada, os agentes camponeses não se diferenciam da Pastoral Popular, porém fazendo-o quanto aos outros camponeses.

---

*nós* - agente camponês + outros camponeses
*nós* - agente camponês + outros camponeses
*nós* - agente camponês + outros camponeses
*eles* - outros camponeses x eu - agente camponês
*eu* - agente camponês x eles - outros camponeses
*nós* - agente camponês + outros camponeses x eles - Pastoral Popular
*eles* - Pastoral Popular x nós - agente camponês + outros camponeses
*nós* - agente camponês + Pastoral Popular x eles - outros camponeses
*eu* - agente camponês x eles - outros camponeses
*eles* - outros camponeses x eu - agente camponês
*eu* - agente camponês x eles - outros camponeses
*nós* - agente camponês + Pastoral Popular + outros camponeses ou agente camponês + Pastoral Popular x eles - outros camponeses
*nós* - agente camponês + Pastoral Popular + outros camponeses ou agente camponês + Pastoral Popular x eles - outros camponeses
*eles* - outros camponeses x nós - agente camponês + Pastoral popular ou outros camponeses x eu - agente camponês
*nós* - agente camponês + Pastoral Popular + outros camponeses ou agente camponês + Pastoral Popular x eles - outros camponeses
*eles* - outros camponeses x nós - agente camponês + Pastoral popular
*nós* - agente camponês + Pastoral Popular x eles - outros camponeses.

[43] Da mesma forma, assim pode ser exposto o conteúdo das categorias "nós" e "eles":
*eles* - outros camponeses x eu - agente camponês
*eu* - agente camponês x eles - outros camponeses
*nós* - agente camponês + Pastoral Popular + outros camponeses ou agente camponês + Pastoral Popular x eles - outros camponeses.
*nós* - agente camponês + Pastoral Popular x eles - outros camponeses
*nós* - agente camponês + outros camponeses.

Importa também apontar como esses agentes camponeses pensam o fato de terem assumido durante os trabalhos as propostas de ação comunitária apesar da resistência dos outros camponeses. Os agentes camponeses tendem a tratar da argumentação dos outros participantes como não sendo sua, e o que justifica a manutenção da proposta, além das melhorias materiais, são justamente as transformações que seriam geradas nas formas atuais de pensar e agir dos participantes, o que estaria obstaculizando a plena aceitação da proposta. Assim, o que atrapalharia a adesão à proposta feita seria justamente o que deveria ser mudado com a ação comunitária:

> Se o companheiro recebe a terra, pensa: “Agora eu já tenho a terra”. Em vez de pensar em outro companheiro que não tem terra, ele vai pensar: `Não, agora eu vou melhorar.' E ele procura dividir. Isso é o que reina na cabeça da maior parte dos lavradores, que são as pessoas mais sofridas, mas que têm um nível de consciência mínimo (agente camponês de Goiás).

Ao serem tratadas as intenções dos camponeses de trabalharem e obterem a terra individualmente, e sua resistência quanto às propostas da Pastoral Popular, é apresentada a dupla eficácia das ações comunitárias: a econômica e a política. Contudo, o que justifica a adesão dos agentes camponeses a uma proposta, que mesmo a nível econômico não é concebida como adequada pelos outros camponeses, é principalmente a defesa dos objetivos político-pedagógicos nela contida. Ocorre, inclusive, que questões de ordem econômica, relativas, por exemplo, à organização do trabalho coletivo da roça comunitária, sejam por eles tratadas e resolvidas com a passagem da argumentação para o nível dos ganhos políticos decorrentes da instalação da experiência comunitária e do processo de conscientização.

Assim, após haver indicado que os outros camponeses tinham questionado o fato de que um poderia trabalhar mais que os outros na roça comunitária, foi perguntado ao agente camponês do Rio de Janeiro se isso não seria um problema que apareceria ao longo da experiência, ao que respondeu:

> Não, não vai ser pelo seguinte: o nosso motivo lá de nós fazermos a roça comunitária é pra trabalharmos menos e não mais do que estamos trabalhando, porque se nós trabalharmos oito horas por dia, vamos passar a trabalhar seis horas por dia, porque nós precisamos conversar com os companheiros, andar. Se você trabalhar dez horas por dia, você vai ter tempo só para o trabalho, não vai ter tempo pra falar com um companheiro de outra área... Nós cobramos, não é trabalhar desarrazoado, é trabalhar arrazoado e ter tempo pra fazer as coisas (agente camponês do Rio de Janeiro).

Para a formulação desses objetivos, são negadas ou desvalorizadas as formas através das quais os camponeses se organizam para produzir e se relacionar, o que seria transformado com sua participação nas ações comunitárias através do processo de conscientização. E valoriza-se um tipo de consciência a ser incorporado por aqueles que seriam conscientizados:

> O povo que reclama da falta de liberdade quando se está tentando uma roça comunitária ou um trabalho coletivo não sabe o que é liberdade. Porque não se compara direito essa falta de liberdade com a falta de liberdade de trabalhar para o patrão. Tem que se fazer uma reformulação nessa idéia de liberdade que o povo tem (agente camponês do Rio de Janeiro).

Comparando-se o discurso dos agentes padres com o dos agentes camponeses, percebe-se que a desvalorização da "consciência" e aspirações dos camponeses é mais enfática e explicitada pelos agentes camponeses. Os pressupostos apontados na formulação de um trabalho de conscientização, muitas vezes implícitos no discurso dos agentes padres, são freqüentemente acionados e enfatizados pelos agentes camponeses na caracterização das ações comunitárias.

Ao ser marcada a desvalorização da consciência dos camponeses, e supervalorizados os objetivos políticos das ações comunitárias, os agentes camponeses tentam reforçar sua posição de agentes, dado o fato de, no contexto em que os relatos são feitos, tal posição lhes ser conveniente. Mas conveniência semelhante certamente foi experimentada no contexto de relacionamento direto dos agentes da Pastoral Popular com os camponeses participantes das ações comunitárias, como mostramos, dada sua função de responsáveis também pela veiculação e encaminhamento das propostas da Pastoral Popular.

O pertencimento do camponês aos quadros da Pastoral Popular pressupõe sua aceitação por parte dela. Esse pertencimento, por sua vez, está condicionado à percepção, por parte dos outros agentes da Pastoral Popular, do camponês a ser agente como "conscientizado" ou, ao menos, potencialmente "conscientizável", já que ao agente cabe possuir a "consciência" dos problemas dos camponeses e da forma de resolução destes, e também a "consciência" da ausência de consciência dos que serão conscientizados.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Algumas considerações podem ser feitas a partir do que foi visto neste trabalho, sem se pretender esgotar as possibilidades de investigação. Mais que conclusões, seriam indicações que poderiam contribuir para a compreensão do relacionamento da Pastoral Popular com os camponeses.

Tínhamos partido, implicitamente, no início do tratamento do material, da definição de "agente" formulada por Ivo Lesbaupin: "Chamamos ‘agentes' às pessoas que colaboram com a Pastoral Popular, com o movimento popular, embora sem ser oriundas das classes populares (são os ‘intelectuais’, pessoas provenientes, em geral, da classe média, sejam padres, freiras ou leigos)."[44] Essa definição, contudo, parece não dar conta de elementos que podem contribuir para a

[44] Lesbaupin, Ivo - "A Igreja Católica e os Movimentos Populares Urbanos", in *Religião e Sociedade,* Tempo e

compreensão dos casos estudados, e também, talvez, de outras experiências da Pastoral Popular.

A Pastoral Popular enquanto movimento institucional da Igreja Católica de relacionamento com as classes populares, possui seus agentes que, mais que colaboradores, são os responsáveis pelas práticas concretas da Pastoral Popular. Essa responsabilidade constitui a própria identidade dos agentes: assim são percebidos pelos outros participantes, pela hierarquia, e assim se vêem. São aqueles que "agem", e que, de uma forma ou de outra, respondem pelos trabalhos da Pastoral Popular.

Essa atribuição, por outro lado, recai também sobre elementos advindos das classes populares, o que tentamos demonstrar na parte quatro. A condição de agente camponês foi manifestada tanto pelo fato de terem assumido como seus, prática e idealmente, os objetivos formulados também por outros agentes da Pastoral Popular, como por ter sido indicada no seu discurso a identidade preferencial com a Pastoral Popular no contexto de relação desta com os outros camponeses.

Uma outra observação poderia ser feita quanto ao tratamento indiferenciado dos agentes padres e leigos. Parece-nos que as posições institucionais dessas duas categorias de agentes são bem diferentes, e que essa distinção reflete-se na prática de cada uma, a nível tanto da legitimidade de sua atuação frente aos outros participantes, quanto do espaço de atuação consentido pela hierarquia. Além disso, mesmo a formação intelectual dos agentes padres parece possuir uma especificidade que deve ser demarcada. Inclusive, para a compreensão do sentido que atribuem à própria Pastoral Popular, há que se levar em conta os valores religiosos que, pela própria opção existencial de evangelização, norteiam de maneira particular seu pensamento.

Nas ações comunitárias analisadas, percebemos a dificuldade dos agentes da Pastoral Popular de avaliarem suas práticas com os camponeses, mesmo quando estas se distanciam das realizações idealizadas de início: superação de problemas econômicos, participação igualitária e democrática e conscientização dos participantes. Parece-nos que essa dificuldade de avaliação vincula-se a duas questões que tentamos abordar nesse trabalho.

A primeira diz respeito aos pressupostos que conformam a idéia de conscientização. Quando os agentes da Pastoral Popular assumem a tarefa de conscientizar, tendem a pensá-la tal como missão de evangelização, na qual haveria alguma verdade substantiva a ser anunciada para os camponeses que não a detêm. Assim, essa verdade ou é aceita ou não é. Esse pressuposto molda a relação dos agentes da Pastoral Popular com os camponeses, na medida em que o que é expressado pelos camponeses, ou é valorizado por corresponder ao proposto pela Pastoral Popular, ou é

---

Presença Ed., n.° 5 (junho de 1980), p. 192.

desvalorizado por não corresponder e percebido como campo para desenvolvimento da conscientização. A relação dos agentes com os camponeses tende a ser uma relação desigual e não questionada nos trabalhos, pois qualquer elemento que a questione pode ser identificado como a "não consciência" ou como a "consciência ao contrário", sendo o referencial a "verdade consciente" dos agentes. Assim, o ponto de vista dos camponeses acaba por ser visto como inocente, alienado ou egoísta, quando estes estão simplesmente anunciando seu ponto de vista. E as possibilidades de "troca de saberes" se diluem na imputação de um saber já preconcebido como superior.

A outra questão refere-se à posição dos agentes camponeses nesses trabalhos da Pastoral Popular. Esses agentes, oriundos das classes populares, tendem a perceber a si próprios como agentes na relação dos outros camponeses com os outros agentes. A diferenciação dos outros camponeses parece ser elemento fundamental para a legitimação dessa posição de agente, e se expressa tanto na reprodução do discurso dos agentes padres quanto na radicalização da desvalorização das formas de pensamento e organização dos camponeses. Porém, os outros agentes tendem a considerá-los como camponeses. Essa percepção pode fazer com que considerem o ponto de vista dos agentes camponeses como o dos próprios camponeses, sem se darem conta de que, dada a ambigüidade de sua posição, talvez estejam adequando seus posicionamentos à possibilidade de manutenção de sua condição de agentes camponeses. Como decorrência, os agentes da Pastoral Popular correm o risco de avaliar sua relação com os camponeses tomando como referencial a que estabelecem com os agentes camponeses. Assim, a Pastoral Popular pode estar "falando para ela própria" e "relacionando-se consigo mesma", o que impede uma avaliação realista de sua prática.

Essas últimas considerações, bem como as próprias reflexões contidas neste trabalho, constituem nada mais do que uma tentativa de não somente compreender as atividades da Pastoral Popular, mas também de contribuir para com a Pastoral Popular na difícil tarefa de avaliação das suas práticas políticas.

# O TRABALHO ENGRUPADO NA ORGANIZAÇÃO DO DIVINO PAI ETERNO

Maria Antonieta da Costa Vieira

O objetivo deste artigo é o de analisar a experiência específica de um grupo de posseiros que utilizou espontaneamente o trabalho coletivo - o *trabalho engrupado,* como dizem - numa situação de conflito de terra. Alguns equívocos fizeram com que essa experiência fosse tomada como exemplo de coletivização da terra e do trabalho.

O grupo estudado - que se autodenomina Organização do Divino Pai Eterno - compõe-se atualmente de aproximadamente 30 famílias que vivem na região sul do Pará no município de Santana do Araguaia. O grupo vem resistindo à tentativa de expulsão procedida por uma empresa agropecuária desde 1970. A organização da resistência tem sido feita de forma praticamente autônoma, ou seja, sem que agentes externos atuem como elementos articuladores da defesa.

A experiência do grupo é extremamente rica e pode ser enfocada de vários ângulos. Neste trabalho serão destacados apenas alguns aspectos. Um deles refere-se ao significado que assume o trabalho coletivo - seu caráter e limites - para os lavradores envolvidos. Outro, qual relação se estabelece entre as formas coletivas e a situação de conflito e luta pela terra. Um terceiro diz respeito aos elementos presentes na organização interna do grupo que poderiam ter contribuído para o surgimento espontâneo de práticas coletivas.

Iniciarei pela última questão, retomando o processo de formação do grupo e sua organização interna antes do conflito. Em seguida, passarei a discutir o significado da luta pela terra e a organização do grupo para a defesa. Por último, analiso especificamente a organização das práticas coletivas a nível do processo produtivo, tendo em vista a maneira pela qual os posseiros concebem sua relação com a terra e o trabalho.

## A TERRA PROMETIDA

Para entender o processo específico do grupo, é preciso explicar de que maneira o Divino surge nessa história e qual a sua importância.

A vinculação do Divino com o grupo está presente na sua própria gênese. Os primeiros componentes da ODPE (Organização do Divino Pai Eterno) chegaram ao local em 1962. Eram lavradores sem terra, na maioria pequenos produtores, procedentes de diferentes pontos do Estado de Goiás. O grupo era constituído de 14 famílias que foram se incorporando *à romaria do Divino*

que saiu de Goiânia em direção ao Pará. Quem liderava o grupo era uma senhora, D. Ana, que residia em Goiânia onde exercia as funções de benzedeira. Segundo ela, a vinda para o Sul do Pará foi resultado de revelação de seus guias espirituais.

A família Cabral, que até hoje detém a liderança do grupo na ODPE, é composta por dona Ana, uma viúva de 60 anos e seus seis filhos, dos quais três residem no agrupamento. A história de vida da família está marcada por constantes deslocamentos. Originários de Amaro Leite, um pequeno povoado do interior de Goiás, percorrem vários locais da região sul do estado como posseiros, garimpeiros, meeiros.

Entre 1954/56 e 1958/61 a família reside em Goiânia. No primeiro período, o marido de D. Ana, ainda vivo, trabalha como zelador no Horto Florestal. No segundo período, D. Ana já viúva, volta com os filhos para a periferia de Goiânia, quando passa a exercer a atividade de benzedeira.

A ligação de D. Ana com o Divino origina-se na infância quando sua avó, por quem foi criada, comemorava anualmente a festa do Divino Espírito Santo. Posteriormente, D. Ana conhece o Divino Pai Eterno em Goiânia através da "Festa da Trindade".[45] No entanto, é apenas em 1958 que o Divino se desloca das festas e dos altares para vir conversar diretamente com seu povo, utilizando para isso o corpo de sua devota.

Nesta época o marido de D. Ana morre em Uruanã, interior de Goiás, quando trabalhava como meeiro com a família em uma fazenda. Referindo-se a esse período, D. Ana aponta as dificuldades de manter a família na ausência do marido:

> É duro a gente não ter uma pessoa, marido, ao menos um irmão, pra mode olhar a gente. Mas era só eu. Ia me afundar numa coisa dessas.

É nesse contexto que o Divino surge pela primeira vez.

> Estava conversando como era possível a morte do Raimundo (marido). Tive uma quentura e caí como se tivesse morrido. Passei três meses sem comer, sem beber e sem dormir. Eu ficava de olho aberto só pedindo o povo pra rezar o terço. Aí ele (Divino) abaixou.

O período que D. Ana diz ter passado inconsciente parece ser uma fase em que ela reelabora sua situação. Esse processo se efetiva através da mediação religiosa, redefinindo sua relação com o mundo, sacralizando-a. O vínculo de D. Ana com o mundo passa a ser estabelecido pelo trabalho, mas um trabalho espiritual através do qual ela passa a operar como mediadora entre o plano temporal e o espiritual. Redefinindo dessa forma o trabalho, ela passa a incorporar as funções desempenhadas pelo marido dentro da estrutura familiar. Efetivamente passa a dirigir os destinos de sua família, ainda que sem assumi-lo explicitamente, colocando-se no papel de aparelho receptivo

---

[45] O Divino Pai Eterno é uma devoção bastante divulgada em Goiás. Em Trindade, um local próximo a Goiânia, está seu santuário, onde acorrem anualmente milhares de pessoas que vão buscar sua proteção, cumprir promessas etc. Cf. BRANDÃO, C. R., *O Divino, o Santo e a Senhora,* Rio de janeiro, Funarte, 1978, p. 144.

através do qual a entidade se manifesta. Dessa forma, o Divino, a um só tempo, redefine e garante a continuidade da estrutura familiar.

A partir desse momento o Divino passa a determinar os passos de D. Ana e sua família indicando o que deve e o que não deve ser feito. D. Ana recebe a indicação de que deveria mudar-se para Goiânia. Durante três anos desenvolve gradativamente seus poderes curativos, sempre sob a orientação do guia.

Quando sua situação financeira está relativamente estável e ela projeta construir um *hospital* para continuar seus trabalhos, o Divino altera seus planos, ordenando que ela se dirija ao Pará.

> O Bom Jesus[46] disse: Ana, você mande fazer uma igreja que tem um metro e meio de altura e um metro de largura que é pra você buscar o Divino Pai Eterno (em Trindade) pra mode levar pro Pará, pras Bandeiras Verdes do Pará. É tempo dele ir embora, já está vencido os prazos. Ele é morador no Pará.

Mais tarde:

> ... Eu mando e você não faz e se você não fizer ele vai embora e você é dele, mas você tem que rolar pra alcançar ele que nem sabugo no monturo. Eu ia sofrer demais, não era?

A partir dessa "revelação confrontam-se dois mundos diversos, dois modos de vida, duas possibilidades: a inserção definitiva no mundo societário, na vida da Capital, e a retomada do mundo comunitário, refeita na vida da roça, nas Bandeiras Verdes do Pará.

Esse conflito vivido internamente por D. Ana está expresso nas revelações. Ela tenta manter suas atividades cotidianas na cidade, apesar da insistência da voz interna que propõe a volta ao campo, a migração para o Pará, como forma de religá-la à sua origem. O Divino ordena e quer ser respeitado. Não obedecê-lo e permanecer na cidade pode significar perder-se, ser dominada: "ficar rolando que nem sabugo no monturo."

A solução do conflito aparece projetada no Divino: é o prazo do Divino que venceu, não o de D. Ana. O Deus da cidade precisa ser libertado, ele quer ir para o mato, para as Bandeiras Verdes do Pará onde é morador: o Divino e seu povo, ou seja, o povo e seu Deus.

Depois de buscar o Divino na Trindade, D. Ana vende tudo o que tem e sai de Goiânia acompanhada de alguns filhos, mais uma família e a igrejinha de madeira. O grupo não se dirige diretamente para a região. A romaria segue o traçado da Belém-Brasília desviando-se num ponto para oeste em direção ao sul do Pará.

As paradas nas cidades eram indicadas pelo Divino que dizia: "Aqui tem gente muito precisado." Nos locais em que o grupo se estabelecia, eram feitas preleções, rezas e benzimentos.

---

[46] Segundo D. Ana são dois os seus guias: o Divino Pai Eterno e o Bom Jesus - o pai e o filho - que se alternam nas suas mensagens.

A adesão dos romeiros ao grupo se faz através da confluência de dois fatores. O primeiro refere-se à situação objetiva desses trabalhadores, que procuram terra para trabalhar. O segundo está ligado às crenças e devoções compartilhadas por essa população, que permite aos adeptos assumir como seu o projeto proposto pelo grupo.[47]

Chegando ao Pará o grupo fixa-se a aproximadamente 10 km do povoado de Barreira de Campo, num local confirmado pelo Divino.

O caráter de missão e todo o ritual que o envolve confere força à migração revestindo-a de um novo significado. A terra que se busca para trabalhar torna-se a terra sagrada, prometida pelos deuses.

É importante ressaltar que a existência de uma romaria implica que desde o início está presente o caráter comunitário. No processo de formação os romeiros já se constituem como grupo.

## O PARAISO DO DIVINO

> Ele (Divino) disse que era pra morar aqui, fazer uma igreja. Disse que nós precisávamos organizar o lugar, que tinha que viver igual uma irmandade. Ordenou que era pra formar aqui de frutarias e flores.
> Os romeiros vieram acompanhando o Divino que era pra ajudar fazer o lugar dele.

Na *construção do Paraíso* está implícita a proposta de uma vida comunitária - "viver igual uma irmandade". Através da mediação do Divino cria-se um projeto coletivo para o grupo.

Ainda que as famílias constituam-se na unidade social básica, estabelece-se entre elas outro tipo de relação onde um *nós* precede o *familiar,* onde o *coletivo* precede *a reunião.*

A organização do lugar segundo as regras do Divino viabilizou para o grupo uma forma própria de convivência. O agrupamento possui regras explícitas, normas de conduta, atividades que transcendem a simples solidariedade interfamiliar. A fixação de uma família no local implica a adesão de uma forma específica, já estruturada, de convivência social. As regras para os que entram no agrupamento são: "não pode vender terra, tem que se dar bem com todo mundo, tem que ser religioso". A transgressão às regras pode levar à expulsão, regras que a liderança se encarrega de fazer cumprir.

A liderança do grupo é dividida entre D. Ana e seu filho niais velho, Antônio. D. Ana considera-se dirigente do grupo, posição que é legitimada por sua condição de representante do Divino. É ela também quem articula as principais atividades coletivas do grupo. Uma delas é a reza que acontece diariamente na igreja do agrupamento. A outra é a festa do Divino que ocorre

---

[47] Dos primeiros moradores restam hoje no local apenas alguns, que estão ligados por relação de parentesco à família em torno da qual o grupo se constituiu. Nos primeiros anos alguns abandonaram o local em função da falta de recursos e da malária, muito disseminada na região. Mais tarde outros deixaram o local em função das pressões provocadas pelo

anualmente.

A festa é a expressão máxima da vida comunitária do grupo. Uma vez por ano vive-se um momento especial de fartura, de paz, de "viver bem com todo mundo". A expressão, de certa forma, do *Paraíso do Divino.*

Com relação a forma de apropriação da terra, é necessário dizer, que para uma parte do grupo, e especialmente para a família que detém a liderança, *a terra é do Santo.*

(Diz D. Ana)

> Eu até tenho vontade de ir embora daqui, mas sei que não posso. Como posso fazer se o lugar é alheio? Como é que vou vender terras do Santo?

D. Ana não se considera proprietária da terra ainda que informalmente tenha o poder de aceitar ou vetar a entrada de pessoas no grupo, inclusive mandá-las embora. A fixação das famílias que se encontram hoje no local foi precedida em todos os casos, sem exceção, por um contato pessoal com D. Ana ou seu filho.

Na ODPE as famílias não possuem lotes demarcados. Constroem suas casas no agrupamento onde está a igreja e fazem suas roças em outro local, próximas umas das outras. Esse elemento parece fundamental na garantia da união e interdependência das famílias, tendo implicações diretas na defesa da terra, onde defender a família significa imediatamente defender o grupo. Em outros locais da região onde há posseiros, quando a família tem um lote, o poder de dispor da terra é decisão individual. Ocorre muitas vezes a venda da posse, ou seja, das benfeitorias realizadas. No caso do grupo é vetado às famílias fazer o mesmo. Quando deixam o local não podem vender a posse, devendo retirar-se simplesmente. Por outro lado, na fixação de novas famílias não há interferência de nenhum tipo de mediação monetária.

Os romeiros ao afirmarem sua forma de apropriação da terra, que nega a mediação mercantil, introduzem a mediação de um elemento externo que faz as vezes de uma entidade comunitária. É o Divino quem vai estabelecer a mediação entre o trabalhador e suas condições objetivas de trabalho.

Face ao processo de transformação da terra em propriedade privada, a forma de apropriação do grupo da ODPE aparece como uma tentativa de reproduzir a terra abundante e livre do passado, num território agora restrito e que se torna sagrado. Além disso, é elaborada uma justificativa para essa forma de apropriação que se contrapõe ao direito burguês de propriedade. Neste caso é o Divino - e não o documento e a compra - quem legitima e regula o uso da terra. Nesse sentido, a existência da terra do Santo passa a se constituir numa forma de resistência.

Do que foi dito até o momento, é possível afirmar que as práticas coletivas são

---

conflito de terra. No entanto a família Cabral sempre permaneceu no local, mantendo a continuidade do grupo.

desenvolvidas desde a formação da ODPE. Essa forma de organização que se cria espontaneamente, tem nas crenças religiosas seu elemento articulador. Esse processo vivido pelo grupo é fundamental na organização da resistência por ocasião do conflito de terra.

**A GUERRA**

Nós temos que cair numa grande guerra. Ela parte é por causa das terras... Tubarão vai imprensando, vai tomando e com pouco mais o pobre vai se regressando, tá feita a guerra.

A partir de 1966/67 o município de Santana do Araguaia é retalhado em grandes propriedades. Os proprietários dessas áreas são na maioria empresários do Sul - entre os quais estão incluídos grupos nacionais e multinacionais - que personificam o processo de expansão capitalista na região.

É necessário ressaltar que o Estado assume nesse contexto um papel fundamental: o desenvolvimento da região sul do Pará está marcado nas últimas décadas pela grande expansão da pecuária extensiva subsidiada pelos incentivos governamentais. A partir de 1973, essa área é considerada explicitamente pelo governo federal como área prioritária para o desenvolvimento da agropecuária.

Todo esse processo não ocorre pacificamente. Decorrência, e ao mesmo tempo condição para que esse processo se realize, é a transformação da terra em mercadoria legitimada a nível jurídico como domínio. Essa transformação não comporta a forma de apropriação do posseiro que se faz mediada apenas pelo trabalho. Se enquanto pequeno produtor, o posseiro assemelha-se ao pequeno proprietário ou ao parceiro, diferencia-se deles no momento em que não possui a propriedade da terra e não paga renda a nenhum proprietário. Dessa forma, a apropriação do posseiro torna-se incompatível com a propriedade privada capitalista que supõe a expropriação do produtor direto. Essa incompatibilidade cria uma situação privilegiada de instabilidade que remete, quase que necessariamente, a conflitos. Frente a essa situação há duas alternativas para o posseiro: resiste ou é expulso.

Com relação à luta do posseiro é possível dizer que ela se constitui numa forma de resistência ao processo de expropriação. Sua luta contém um alto potencial de conflito, na medida em que questiona, na prática, a propriedade privada capitalista. No entanto, essa luta é antes de tudo de defesa, de conservação da condição de pequeno produtor.

No caso da ODPE, D. Ana interpreta o conflito de terra também a partir das revelações do Divino. Segundo ela, haverá uma grande guerra onde vai "dar sangue no meio da canela e as águas vão embravecer". Uma guerra que "começa por causa de terra" onde serão "tomados os recursos dos pretos e dos pobres". D. Ana é quem deveria combater essa guerra, embora não saiba como. O

Divino diz que "dos que são dele, nenhum vai ser escravizado. Nesse tempo (da guerra) ele carrega tudo pra sua Igreja (uma igreja encantada) onde viverão boa vida sem doença, nem dor".

O mundo é visto, nessa perspectiva, a partir da relação que se estabelece com a terra. Os problemas vivenciados concretamente pelos posseiros aparecem como os elementos definidores da dinâmica do mundo e de seu destino. Essa é uma avaliação da história na perspectiva daqueles que estão tendo seu mundo ameaçado pela expansão capitalista. A ameaça da catástrofe que pesa sobre os posseiros é interpretada como "fim dos tempos".

A partir daí, cria-se um hiato entre a afirmação de um modo de vida, que tem como base as relações interpessoais, e as transformações históricas decorrentes da expansão capitalista. Esse conflito é resolvido com a proposta de destruição do mundo atual e a inauguração de um novo mundo que aponta, como horizonte das transformações, a universalização da forma comunitária. A superação do mundo atual aparece, no entanto, desvinculada dos embates reais do mundo terreno, efetivando-se através do resgate dos eleitos pelo sobrenaturais.

A ODPE, que ocupa um espaço efetivo no mundo temporal, passa a ser entendida como *o locus* privilegiado, a base material para a realização das revelações, o que confere ao grupo uma força especial na resistência. Em primeiro lugar, amplia a justificativa de defesa do local com base nas forças sobrenaturais. Em segundo, porque atua como um elemento de proteção e esperança face às dificuldades concretas da luta.

Na ODPE, principalmente para os membros mais antigos, a resistência não significa apenas a defesa de uma condição de sobrevivência mas a defesa do lugar, de um território que atribui significado à própria existência.

## A UNIÃO, A VINTE E AS AUTORIDADES

Para permanecer na terra os posseiros criam formas específicas de organização e encaminhamento da luta. Os elementos que levantam como necessários para a defesa da terra são: a *união, a vinte*[48] e as *autoridades.* Em outros termos: a resistência assume um caráter coletivo sendo que a luta se faz através de procedimentos legais e de defesa armada.

Na ODPE os posseiros viveram em paz até 1969. Nesse mesmo ano a empresa Manah S.A. Comércio e Indústria compra uma área na região de 125.741 hectares que corresponde a 29 glebas de 900 alqueires cada uma. A ODPE está situada em um canto da área que a empresa diz ser sua propriedade.

Em 1970 surgem boatos e rumores de que os posseiros deveriam deixar o local. Nesta época

[48] Espingarda de caça muito utilizada na região.

a empresa tem seu projeto agropecuário aprovado pela Sudam (o maior valor de projeto até 1970 para o município de Santana do Araguaia) .[49]

A partir de 1971 a fazenda recorre a ameaças e pressões. Não utiliza, nesse momento, os procedimentos legais. Uma forma mais prática e eficiente é a expulsão em troca de uma pequena indenização. Várias famílias que viviam próximas à ODPE, mas não faziam parte do grupo, foram expulsas e passaram a viver às margens do Rio Araguaia. Houve nesse momento inclusive queima de casas de posseiros.

NA ODPE, o grupo e especialmente a família que detém a liderança passam a ser pressionados continuamente pela empresa que se serve de vários mecanismos. Procura plantar capim e construir cercas nas áreas ocupadas pelos posseiros. Tenta comprar posses de famílias que vivem no local. Chega a encaminhar um processo judicial a partir das pressões e denúncias do grupo. Além disso, faz ameaças constantes através de pistoleiros e policiais.

Os posseiros liderados pelos filhos de D. Ana - sobretudo o mais velhos[50] - respondem às pressões da fazenda através de uma organização armada.

Durante o período de maior tensão ninguém entrava desacompanhado na ODPE. Havia uma vigilância constante e algum desconhecido que se arriscasse poderia ser recebido a tiro.

A defesa armada passa a ser um elemento incorporado no cotidiano do grupo, como uma tarefa necessária. O esquema de organização está montado para a defesa da área onde estão localizadas as casas e roças.

O grupo desenvolve suas ações a partir das iniciativas da empresa. Por exemplo: quando a fazenda tenta construir cercas e fazer plantações no local, os posseiros interrompem o trabalho.

Quando o conflito se acirra, mulheres e crianças são reunidas na igreja ou retiradas do local. Alguns homens são destacados para protegê-las e os demais ficam na mata defendendo roças e casas.

Quando uma família da comunidade vendeu sua posse para a fazenda, o grupo imediatamente ocupou-a, garantindo dessa forma a manutenção da área como um todo. Segundo alguns posseiros, a fazenda já desistiu de comprar posses no local porque sabe que elas serão tomadas.

Com relação ao processo judicial, os posseiros foram defendidos pelo advogado do sindicato. No entanto, apesar das inúmeras irregularidades que constam do processo, a empresa

---

[49] Cf. Relação de Projetos Aprovados. Min. Interior, Sudam, Depto. de Adm. de Incentivos - DPI, Belém, 1976.

[50] Antônio, o filho mais velho, viveu vários anos em Goiânia. As experiências vivenciadas por ele não faziam parte da vida de nenhum de seus companheiros da ODPE. A possibilidade de deslocar-se para cidades maiores como Brasília, Belém, seu desembaraço para conversar com políticos, funcionários, sua relativa facilidade para lidar com papéis (ele é um dos únicos do grupo que sabe ler) faz com que Antônio tenha *a priori* uma posição diferenciada dentro do grupo.

possui título definitivo da terra, o que, em termos legais, lhe confere o título de legítima proprietária, deixando os posseiros em situação de desvantagem. Em 1976 uma ordem judicial determina que os posseiros deixem a área, mas o grupo resiste à ordem do juiz enfrentando a polícia.

Em 1978 o jornal *Movimento* publica reportagem sobre o grupo que recebe cartas de solidariedade de outros posseiros de vários locais do país. A empresa não aciona mais a questão jurídica até 1983. No entanto, o grupo continua sendo vigiado e às vezes perseguido por pistoleiros e pela polícia.

Em 1983 a empresa aciona novamente o processo e o advogado dos posseiros recorre a Belém. Até o momento, não há decisão sobre o caso.

Durante todos esses anos de luta houve mudança de famílias no local. No entanto, a unidade do grupo foi mantida pela família iniciadora do movimento.

L possível observar que a organização da defesa é uma prática essencialmente coletiva que mobiliza todo o grupo. Na verdade a defesa da terra só pode ser feita dessa forma, pois é impossível para uma família resistir isoladamente. No caso estudado, a experiência anterior do grupo e seu processo de formação contribuem decisivamente para a organização da resistência, uma vez que, desde o início, as famílias já possuem uma unidade, já se constituem como grupo. Esses elementos ganham especial importância quando se considera que a defesa se faz praticamente sem interferência de agentes externos.

## TRABALHO ENGRUPADO: PRODUÇÃO COLETIVA?

> Nós fazia roça, cada um fazia sua roça. Hoje nós estamos trabalhando engrupado que defende melhor. Do jeito que nós estamos vivendo... ameaçado de morte a qualquer hora! Na roça tem sempre um ou dois vigiando enquanto os outros trabalham.
> Nós faz aquela faixa de terra e depois divide, bem dividido. Então todo mundo fica satisfeito, todo mundo planta roça.

No período de maior acirramento do conflito, os posseiros viam-se impossibilitados de fazer suas roças familiares, frente às ameaças constantes de pistoleiros da fazenda e da polícia. Em função disso surge *o trabalho engrupado.*

A agressão externa atua, neste caso, como um elemento aglutinador que obriga os posseiros a romperem as barreiras do limite familiar, mesmo a nível da produção. A cooperação torna-se um elemento indispensável à sobrevivência. *O trabalho engrupado é,* antes de mais nada, uma exigência que se impõe em função das condições objetivas de luta dos posseiros.

No *trabalho engrupado* os produtores individuais associamse dividindo entre si as tarefas

---

Ao assumir a direção utiliza-se, entre outras coisas, dessa experiência, para o encaminhamento da luta.

produtivas e as de controle armado da área. O trabalho coletivo consiste na derrubada de uma área comum para a confecção de roças contíguas. O objetivo da união das famílias, neste caso, é claramente a defesa da agressão armada. *O trabalho engrupado* não se caracteriza, portanto, como produção coletiva. Tem antes o sentido de viabilizar o trabalho familiar.[51]

A maneira pela qual os posseiros organizam sua produção e o significado que a terra e o trabalho assumem na sua perspectiva são fundamentais quando se busca compreender o caráter e o alcance do *trabalho engrupado.*

## PRODUTORES DE EXCEDENTES

Os moradores da ODPE possuem entre si vínculos especiais em função de sua história. No entanto, sua produção é individual, familiar. Podem ser caracterizados como produtores de excedentes:[52] produzem diretamente seus meios de vida mas transformam parte de seus produtos em mercadorias para complementar sua subsistência. Utilizam predominantemente o trabalho familiar.

No âmbito da unidade produtiva, a divisão técnica do trabalho tem como referência básica as diferenças de sexo e idade. Cabem especificamente ao homem os trabalhos mais pesados de derrubada, queimada, plantio. Cabem a ele também, primordialmente, as decisões relativas a quando, quanto e como vai plantar.

Os filhos homens começam a participar efetivamente dos trabalhos da roça a partir dos 13, 14 anos. No entanto, as crianças começam desde os 7, 8 anos a participar dos trabalhos mais leves, quer a nível dos trabalhos domésticos, especialmente as meninas, quer a nível dos trabalhos de roça.

Com relação às mulheres, as atividades domésticas são consideradas como a parte que lhes cabe na divisão do trabalho familiar. Alguns chefes de família recusam terminantemente o trabalho feminino na roça. A justificativa apresentada é a de que a mulher possui menores condições físicas para enfrentar esse trabalho.

> Não admito mulher trabalhar na roça. Tem mesmo é que cuidar das obrigações da casa. Mulher que trabalha na roça vive doente.

No entanto, o trabalho feminino na roça depende da necessidade da família, cabendo às mulheres os trabalhos mais leves. Elas participam principalmente no período da colheita.

Embora a força de trabalho familiar constitua-se no elemento básico que aciona o processo produtivo, ela é complementada em alguns momentos pela ajuda dos vizinhos, através da troca de dias, mutirão ou contratação de *companheiros.*

---

[51] O trabalho engrupado foi desenvolvido principalmente no período de acirramento do conflito (1974/78). Atualmente cada família faz individualmente sua roça.

As práticas de ajuda mútua que estão presentes entre os vizinhos são mais freqüentes entre parentes. Normalmente o filho começa a "botar roça independente" quando casa, quando constitui família, mas permanecem estreitas as ligações com os pais a nível do trabalho e da produção.

A contratação de *companheiros* ocorre esporadicamente. A remuneração pode ser em dinheiro ou produtos. No caso da produção de farinha, muitas vezes é utilizado o sistema de meação.

Os posseiros que *botam companheiro* vivenciam a situação inversa em outras ocasiões trabalhando *a meia* ou de *espreita* para outros posseiros.

O sentido fundamental da contratação de *companheiros* parece ser o de complementar a força de trabalho familiar. "Botar companheiro para ajudar" significa somar forças de trabalho e não liberar o dono da roça.

Se por um lado há contratação esporádica de trabalhadores para auxiliar nos trabalhos de roça, por outro, é usual para os posseiros da ODPE empregarem-se temporariamente, trabalhando para outros posseiros ou mesmo nas fazendas como peão.

*O trabalho fora* responde principalmente à necessidade de obtenção de dinheiro que possibilite a aquisição de produtos necessários à complementação da subsistência como o querosene, sal etc., quando o rendimento familiar obtido com a venda de produtos é insuficiente.

O trabalho fora tem um caráter complementar mas, em alguns momentos, torna-se uma necessidade para manter a condição de produtor independente.

> Quando não tem mesmo outro apelo faço um servicinho fora pra pegar no meu.

Num contexto cada vez mais mercantilizado, a própria subsistência do posseiro deve passar necessariamente pelo circuito das trocas. Nesse contexto, a venda da força de trabalho passa a ser, muitas vezes, uma alternativa para assegurar a manutenção da família.

**TERRA E TRABALHO**

O trabalho na roça é visto pelos posseiros como árduo e penoso. "Não tem descanso. É seco e verde trabalhando." Mas se por um lado a atividade é encarada como desgastante, por outro envolve prazer e emoção.

> O arroz que eu plantei, o sol queimou, fiquei muito triste. Não cortei (o arroz), agora está bonito. A gente fica alegre de ver.

O lavrador fica *triste e alegre.* A sua relação com a natureza é uma *aventura* que, apesar de seu caráter cíclico semelhante, é plena de diversidade e de oscilações. É o trabalhador quem decide

---

[52] Sobre produção de excedentes ver Martins, 1. S. *Capitalismo e tradicíonalismo.* São Paulo, Pioneira, 1975, p. 46.

o que vai plantar, cuida da roça e espera por uma boa colheita. Na visão dos posseiros, a condição de "dono da roça" é que parece ser o elemento responsável por seu envolvimento:

> Num mundo de 100 pessoas é conhecido o dono da roça. O dono não suporta passar na roça sem arrancar um mato. Diariamente ele passa ali e arranca os matinhos. Os outros passam e nem ligam.

A condição de *dono da roça* não é a do proprietário que se distancia das atividades produtivas. Ao contrário, é o trabalho que é fonte de realização, desde que não seja sujeição, trabalho para outro. Em última análise, *o dono da roça é* aquele que reúne, num só, o trabalhador e o proprietário das condições de trabalho.

A condição de proprietário das condições de trabalho não implica a propriedade do principal meio de produção - a terra - no sentido que a propriedade da terra adquire no modo de produção capitalista.

Na concepção dos posseiros da ODPE a terra não é sinônimo de propriedade, é sinônimo de natureza. Os homens aparecem defrontando-se diretamente com a natureza. Uma visão globalizadora onde são abstraídas as condições sociais que envolvem a relação com a terra na sociedade capitalista. No entanto, essa concepção tem como referência a situação concreta do posseiro onde, entre o produtor e a terra, não se interpõe outra mediação que o trabalho direto de transformação da natureza.

Por um lado a relação entre homens e natureza aparece como uma relação simbiótica onde a natureza engloba o homem como um ser natural.

> A terra é a mãe de nós todos. Ela é nossa mãe criadora. Ela nos alimenta e ela nos come, depois que nós estiver bem gordo. Porque o sujeito quando morre ela é quem aproveita, num é?

Nesse momento as relações aparecem invertidas: naturalizam-se os homens, personifica-se a natureza. Evidencia-se o poder da natureza que se sobrepõe à capacidade do homem de transformá-la. *A terra vive dos homens.* Por outro lado a terra é encarada como fonte de vida, condição de sobrevivência. Nesse momento são os *homens que vivem da terra.*

> Nós temos que viver da terra, ela é quem nos sustenta. E por causa da pessoa não ter terra não tem recurso. Como é que come?

A disputa pela terra assume nesse contexto um sentido particular. Não dispor da terra é não comer - "como é que come?" Encarada como elemento fecundo que permite a sobrevivência dos homens, a terra não pode ser monopólio de alguns. *A terra mãe* pertence a Deus. O uso da terra depende de sua mediação.

> Deus deixou a terra pra todos. Então nós não estamos tendo direito de morar em cima dessa terra?

Mas se o proprietário da terra é Deus, qual a relação que se estabelece entre o trabalhador e seu principal meio de produção?

> ... sendo no lugar que eu posso trabalhar liberto, eu sendo posseiro, ali eu trabalho, toco minha lavoura do tamanho que eu quero. No terreno da gente é outra coisa. No lugar que a gente está, porque eu não consto que ninguém pode ser dono de terra, né? Porque eu quero saber que eu sou dono do meu serviço, mas dono da terra eu acho que ninguém pode ser, porque não tem dono de terra não.
> (Eu por quê?) É porque, dona menina, eu acho que Deus não deixou a terra pra ninguém fazer comércio de terra não. Deus deixou a terra pra nação se alimentar dela. Não ficou pra ninguém comerciar não.

Assim, se é dono do *serviço,* ou seja, do trabalho incorporado à terra. É o trabalho que confere direito de uso da terra, essa por sua vez é condição, instrumento de trabalho.[53] A terra não é um bem que pode ser comercializado. É um valor de uso que "Deus deixou pra nação se alimentar".

Esta visão dos posseiros contém uma crítica incisiva ao direito burguês de propriedade, e à forma que a propriedade da terra assume no modo de produção capitalista - a terra como mercadoria.

Essa concepção que valoriza a terra, não como propriedade mas como condição de trabalho, aparece com mais ênfase entre aqueles que viveram sempre como posseiros e que tiveram pequena convivência direta com a propriedade privada. Não aparece enfatizada, por exemplo, entre aqueles lavradores que foram pequenos proprietários no Sul e têm como valor incorporado a idéia de que o acesso à terra passa necessariamente pela propriedade privada da terra.

## PRODUÇÃO COLETIVA

Apesar de a terra ser, na concepção dos posseiros, um bem coletivo - *ser de Deus - o* trabalho é privado, familiar.

Os posseiros são unânimes em recusar a produção coletiva.[54] O argumento mais forte para isso é a defesa do trabalho autônomo, o caráter decisório sobre o processo produtivo. O que os faz negar o trabalho assalariado e afirmar o trabalho livre - a relação direta com a terra, a junção do trabalhador e senhor das condições de trabalho - os faz recusar também o trabalho coletivo.

> Não é vantagem trabalhar desse jeito porque o sujeito fica sem governar o que é dele.
> Porque a gente estando em cima do da gente, a natureza que governa é uma só.
> Todo mundo tendo o seu pedacinho, cada qual faz o seu sistema de trabalho.

---

[53] Colocação semelhante é feita por Martins, J. S. "Terra e Liberdade: A Luta dos Posseiros na Amazônia Legal". In: Revista Plural, n.* 4, 1979, p. 44.

[54] Havia uma questão no roteiro da entrevista que colocava o problema da produção coletiva mais ou menos nos seguintes termos: que eu tinha ouvido falar de um lugar que era assim: era uma terra grande, com bastantes famílias e que todo mundo produzia junto; fazia uma roça só - plantava junto, colhia junto. Como o entrevistado via esse modo, quais as vantagens e desvantagens.

É possível aqui entender melhor o caráter do trabalho livre, do "não ser sujeito". A produção coletiva limita, do ponto de vista do posseiro, sua autonomia. Essa autonomia significa fazer "seu sistema de trabalho", "governar o que é seu", cujo alcance se limita à família.

A produção coletiva pode "não dar certo" pelo confronto das decisões.

> Pra trabalhar assim uns combinam e outros não." "Se todo mundo está de acordo tá bom, mas se começa entrar em desacordo, um quer trabalhar mais, outro não, aí não dá certo.

> A natureza não é uma só. Às vezes (os lavradores) são unidos mas não dá igual os projetos. Um quer plantar arroz, outro feijão. Um dia um quer vender, o outro já não quer vender, nué?

A coletivização é vista como possível apenas no "meio de família".

> Eu acho que só sendo no meio de família. Um pai de família com muito irmão, muitos sobrinhos, muito filho, então se torna um sangue só. Faz aquela união, nué. Pra tudo trabalhar naquele terreno. As vezes tem um velho muito velho, tem o filho já governa aquelas coisas dele. Já o filho tem outros filhos, vai se tornando aquela união, fica uma casa só.

São os laços de parentesco que definem o limite do coletivo. A família é a unidade de produção. A afirmação do trabalho autônomo está baseada na prática do trabalho familiar.

É a solidariedade, a ajuda mútua entre as famílias, que substitui a produção coletiva.

> Se cada um tem uma localidade firme será melhor. Agora, naquele pedaço juntava o povo daquela posse, reunia e fazia um mutirão, cada um trabalhando uma semana num, uma semana noutro.

A maneira pela qual esses lavradores encaram sua relação com a terra e o trabalho indica que é a condição de *dono do serviço* e não a de *dono da terra* que dificulta a aceitação de uma forma coletiva de produção. É o trabalho autônomo e não a condição de proprietário que está em questão.

Ao nível da comercialização e escoamento dos produtos não há, por parte dos posseiros, tentativas de buscar soluções coletivas para seus problemas.

Os produtos da roça são vendidos em Barreira do Campo, um povoado que fica a 18 km da ODPE, e são transportados em carroças. As famílias que possuem carroça cobram frete das demais.

A propriedade da carroça determina seu uso privado e cria uma relação desigual entre os membros do grupo. No momento em que alguns adquirem um bem para o qual necessitam dinheiro e outros não podem fazê-lo, alteram-se as relações. Transpõe-se em alguma medida, para o interior do grupo, a mercantilização das relações que substitui as práticas de ajuda mútua. Quando muito o proprietário da carroça pode ajudar um amigo que esteja em situação difícil deixando de cobrar o frete ou adiando o pagamento.

A solução para o transporte do produto, apontada pelas famílias que não possuem carroça, é a aquisição individual quando houver dinheiro disponível.

Tendo em vista a coesão do grupo, as ações coletivas desenvolvidas face ao conflito de terra e nas atividades religiosas, chama a atenção que, com relação à comercialização do produto, não exista nenhuma ação deste tipo. A meu ver, essa situação tem base, em primeiro lugar, em algumas características da forma de produção dos posseiros e, em segundo lugar, em algumas condições específicas do grupo estudado. O controle do processo produtivo é familiar, privado, e a venda dos produtos ocorre em função das necessidades da família. Além disso, no caso específico da ODPE o excedente comercializável é bastante restrito, estando a produção orientada basicamente para o consumo direto. A proximidade da ODPE de Barreira do Campo permite que os posseiros levem seus produtos ao povoado vendendo-os, muitas vezes, diretamente ao consumidor. A meu ver, essa situação contribui para que não se coloque, nesse momento, para os posseiros, a comercialização e o preço pago por seus produtos como problema fundamental.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os moradores da ODPE, especialmente os mais antigos, vivem num mundo de múltiplas dimensões, das quais participam homens e deuses.

Os homens devem trabalhar para sobreviver, pegar em armas para se defender, recorrer ao juiz para legitimar sua posse, rezar para agradecer e pedir proteção. A convivência e a luta de tantos anos forja neles uma unidade que se constrói no cotidiano e que extrapola os limites da organização familiar.

A experiência do grupo é fundamental no processo de resistência e luta pela terra e mesmo na criação espontânea do *trabalho engrupado.* No entanto, as práticas coletivas não penetram profundamente na esfera da produção. O modo pelo qual os posseiros encaram sua relação com a terra e o trabalho faz com que entendam a associação na produção através da ajuda mútua entre as famílias e não como produção coletiva.

Mas se a organização interna não cria o trabalho coletivo, o processo de expropriação obriga os posseiros a se associarem. Como foi visto, *o trabalho engrupado é* acionado em função do conflito de terra. Esta é uma das formas que o grupo encontrou para defender sua condição de sobrevivência. No entanto, o trabalho coletivo tem, no caso, o sentido de preservar a produção familiar. Prova disso é que o *trabalho engrupado* perde a força quando arrefece a agressão externa.

Cabe esclarecer que a garantia do acesso à terra ainda se coloca como problema fundamental do grupo. Em outubro de 1983, esteve na ODPE o Getat (Grupo Executivo das Terras do Araguaia-Tocantins) que prometeu voltar até o final de novembro para verificar o trabalho existente nas posses a fim de proceder à demarcação. Até o início de dezembro o Getat não havia voltado. Os posseiros esperam. Como disse um posseiro do grupo certa vez:

O presidente da República precisa prestar atenção em nós. Porque nós estamos com 8 anos nesse sofrimento nunca apareceu ninguém pra resolver. Eu acredito que do mesmo jeito é o resto dos posseiros do território nacional. Está tudo na ganância de ver o que eles (governo) vão fazer. Que está faltando um pouco eles olhar a pobreza, tá.